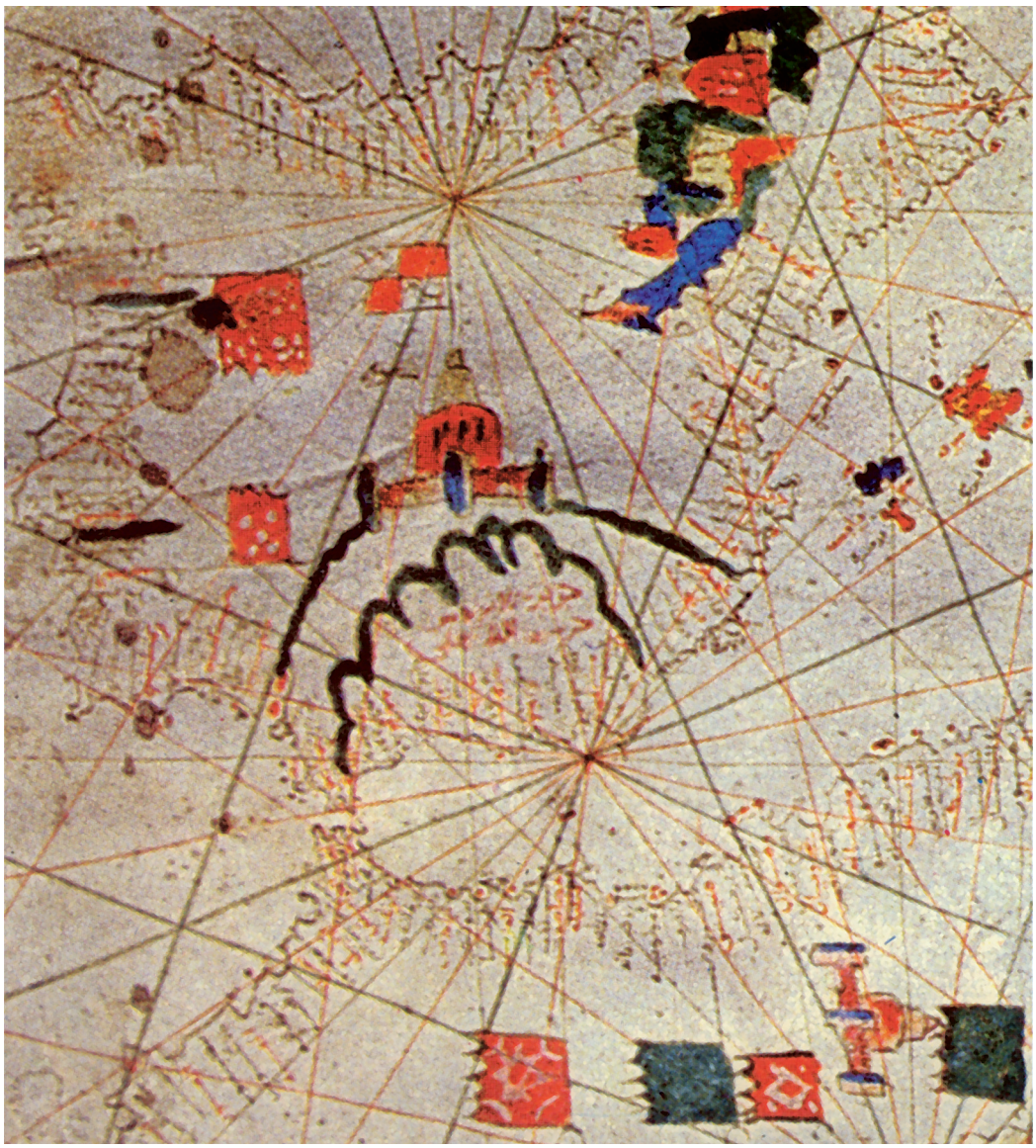
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos



Núm. 20, Teruel-Alicante, 2011-2013

Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 20

Teruel - Alicante, 2011-2013

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
Luis F. Bernabé Pons

Co-Director
José Manuel Latorre Ciria

Secretaria de redacción
María Teresa Fonte Escriche

Comité de redacción
Carmen Ansón
Francisco Franco Sánchez
Eva Lapiedra Gutiérrez

Comité Asesor
Gonzalo Borrás Gualis
Leonard P. Harvey
Esteban Sarasa
Bernard Vincent
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por el Gobierno de Aragón, la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición e impresión
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Depósito Legal
Z-3335-98

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

EDITORIAL

Este presente número 20 de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* va dedicado a la memoria del prof. Míkel de Epalza Ferrer (1938-2008), fundador y primer director de la misma. La inclusión de su necrológica en el pasado número nos exime de volver a repetir aquí todas las cosas relativas a su vida que allí se indicaron. Simplemente cabe recordar ahora la ilusión con la que creó y ayudó a desarrollar esta revista, primero desde la Universidad de Alicante y después en coedición con el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel. Convencido de lo indispensable que es que la investigación universitaria tenga órganos propios de difusión de sus resultados, apostó por crear una revista que, pese a las dificultades, fuera aportando trabajos de calidad.

Se recogen aquí las versiones definitivas de parte de los trabajos que se presentaron en el Seminario Internacional "La identidad islámica de los moriscos. Homenaje a Míkel de Epalza", celebrado en la Universidad de Alicante entre los días 23 y 26 de noviembre de 2009. A estos se añaden otra larga serie de artículos de colegas de varios países que con entrañable voluntad han querido sumarse a este recuerdo a la memoria de Míkel de Epalza desde ese Sharq Al-Andalus que fue para él morada vital e intelectual. Vaya desde estas líneas nuestro sincero agradecimiento a todos ellos y a todos los que, sin haber podido enviar un trabajo, de una forma u otra se unieron al reconocimiento a nuestro antiguo director.

Este número en cierta forma cierra un ciclo en la revista. Como el lector podrá notar, dado su carácter de contribución variada y multidisciplinar, por una vez se han dejado de lado las secciones habituales y las normas de edición establecidas de la revista. A partir del próximo número éstas volverán a aparecer, remozadas, junto con otras normas propias de las revistas científicas especializadas que a partir de ahora se convertirán en habituales de la revista. Igualmente el Consejo de redacción y el Consejo asesor de la revista serán renovados en aras de poder dotar a *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* de mayor coordinación y agilidad de cara a una periodicidad que se fija a partir del presente volumen y asimismo a la continuidad de una calidad que siempre se ha buscado. Mantener e incluso aumentar el compromiso con ambas y con los lectores de la revista es el propósito que desde Teruel y Alicante nos hemos marcado.

Míkel de Epalza Ferrer (1938-2008). *In memoriam*

DE MUDÉJARES A MORISCOS EN EL REINO DE CASTILLA (1480-1504)*

*Ana Echevarría***

Los últimos años de permanencia de los mudéjares en el reino de Castilla quedaron profundamente marcados por un periodo especialmente conflictivo, el de la denominada guerra de Granada (1481-1492), la última cruzada contra los musulmanes que tuvo lugar en suelo ibérico. El profundo cambio que sufrieron las condiciones de vida de los musulmanes peninsulares durante los años previos a la guerra, y a lo largo de la misma, no solo afectó a aquellos residentes dentro del emirato granadino, sino también, y muy duramente, a los musulmanes situados en la retaguardia de las tropas. Dentro de esta retaguardia, nuestra atención se va a centrar en los musulmanes que vivían en las ciudades castellanas durante esos últimos años del siglo XV, su relación con los monarcas, y sus contactos con los musulmanes del otro lado de la frontera. Hay que insistir en que las circunstancias que rodearon la forma de vida de los mudéjares durante estos años no son normales –al contrario de lo que se ha pensado durante mucho tiempo–, sino que están profundamente marcadas por las necesidades de la guerra. Ni sus impuestos, ni las limitaciones a las que se vieron sometidos, ni la regulación al milímetro de su vida, costumbres y viajes se habían dado previamente, a pesar del endurecimiento progresivo de sus condiciones de vida desde mediados del siglo XIV. Sin embargo, la guerra cambiaría drásticamente todo eso.

La primera fase que nos interesa es la de preparación de la guerra, pues supuso ya una serie de medidas que afectaron muy directamente a la comunidad mudéjar castellana que podríamos considerar "de retaguardia". La necesidad de convocar una cruzada inmediatamente después de la guerra dinástica que había tenido lugar en Castilla (enfrentamiento contra la hija presuntamente ilegítima del monarca anterior, Enrique IV) y que terminó en 1479 puede entenderse perfectamente en el marco de la legitimación de la pareja real por medio del recurso –tan antiguo en la Península Ibérica– a la lucha contra el infiel, que les per-

* Este artículo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación "Mudéjares y moriscos en Castilla: El caso de Ávila" de la Junta de Castilla y León, con la Dra. Olatz Villanueva como investigadora principal.

** UNED, Madrid.

mitía igualmente mantener movilizadas a las tropas que ya les habían dado la victoria e, ideológicamente, plantear un frente o una causa común para todos los castellanos, que hiciera olvidar de alguna manera el ascenso irregular de la reina al poder. Como lo principal era conseguir recursos económicos, para cuyo fin comenzaron a solicitar las bulas papales correspondientes –encargadas de proporcionar el "hilo conductor" de la empresa pero también, y sobre todo, de movilizar los recursos de la Iglesia, los más salvaguardados después de cinco años de guerra civil en Castilla–. La primera petición, de 1477, pudo tener como el fin "anticipar" dinero para rematar los gastos de la guerra civil mientras liquidaban la cuestión sucesoria, antes de promover una campaña contra Granada, pero las negociaciones con Sixto IV no fructificarían hasta dos años más tarde[1]. La primera indulgencia plenaria, concedida en 1479 por quince años, se limitaba a la redención de los pecados para quienes acudieran a la campaña.

Paralelamente, se inició también la recaudación entre las minorías religiosas del reino, que en 1480 fueron recluidas en juderías y morerías definitivamente, con fines organizativos y fiscales. Mucho se ha discutido sobre si la reclusión de los mudéjares en morerías fue algo deseado por ellos mismos o impuesto por los monarcas y, en el segundo caso, si esta imposición venía dictada por un deseo de control y salvaguarda de esta comunidad por parte de los reyes, sus máximos valedores. Gracias a las investigaciones recientes estamos en disposición de afirmar que la reclusión general en morerías en Castilla no se impuso hasta la década de 1480, aunque hubo legislación en favor de este desplazamiento de población desde el siglo XIII. Hasta entonces, en casi todas las ciudades castellanas se documenta la existencia de musulmanes viviendo en casi todos los barrios de la ciudad, los intentos infructuosos de los concejos de intentar agruparlos, la existencia de tiendas propiedad de mudéjares fuera de los recintos destinados a ellos, la pervivencia de mezquitas en zonas nominalmente cristianas y las amenazas reiteradas de algunas comunidades de emigrar a tierras de señorío si estas condiciones eran violadas. Aparte, cuando se destinan barrios a los musulmanes, éstos cuentan con una nueva mezquita, baños, carnicerías, tiendas de distintos oficios e incluso cementerios, y también hay amplios testimonios de la presencia de los cristianos dentro de estas morerías para aprovechar estas actividades económicas[2].

---

1. J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de cruzada en España*, Vitoria, 1958, p. 371. La referencia a estas cuestiones es clara en la bula de 1479, donde el Papa refleja la reciente situación del reino y la necesidad de legitimación de los monarcas: *"Ex quo Fernandus rex et Regina prefati, qui quatuor regnis excellentissimis ac aliis regnis et dominiis amplissimis, divina operante clementia, verídica sucessione et iuribus inconcussis dominantur, animadvertentes inter alia Castele et Legionis ac Aragonum regna huiusmodi, que longissimus temporibus variis bellorum strepitibus pro dolor cum grandi sanguinis christiani effussione vexata et conquassata fuerunt, de presenti pace tranquilla et quiete suavissima inter se perfruantur". Idem*, p. 654.

2. La investigación mudejarista ha venido tratando este tema en números artículos, pero la documentación más reveladora para la evolución de esta práctica sigue siendo la contenida en el estudio de M.Á. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969.

Los repartidores de las aljamas se pusieron a trabajar, se elaboraron los padrones, se evaluaron las posesiones con motivo del traslado a las nuevas residencias, numerosas mezquitas se amortizaron, y sin duda tuvieron que modificar la composición de los bienes habices que poseían para su mantenimiento –a menudo casas en zonas de las ciudades que iban a ser despobladas por los mudéjares–. Se diseñó un nuevo impuesto extraordinario, el *castellano de oro*, para gravar a las comunidades minoritarias con el fin de sufragar la guerra, y se anunció su cobro, que se efectuaría en Castilla a lo largo de 1480[3]. En ningún momento se plantea la posibilidad de expulsar a estos individuos del reino, o incluso de desplazarlos de sus lugares habituales de residencia, pero sí se revisan los mecanismos de funcionamiento de las aljamas para adecuarlas a las prestaciones que los reyes les van a exigir a partir de ese momento. La obligación de pagar por hacer la guerra a sus correligionarios no era un concepto extraño a los mudéjares, que en un primer momento habían acudido ellos mismos en hueste entre las tropas reales. Sin embargo, acompañada de las otras medidas impuestas debió resultar francamente intranquilizadora a aquéllos que estaban alejados de la frontera y poco acostumbrados a padecer por su causa. El hecho de que la cruzada se anunciase como "definitiva" para expulsar a los musulmanes de suelo peninsular no debía de contribuir a facilitar las cosas.

Durante la guerra: el problema de la conflictividad interna

Una vez emprendida la campaña, con los reyes en la zona de la frontera durante la mayor parte del tiempo, era necesario ampliar los mecanismos de control sobre las minorías. Sin embargo, en parte debido a su ausencia del reino, con la consiguiente dificultad para tener asesoramiento en todos los frentes necesarios, y en parte por las dificultades planteadas por las propias aljamas en un tiempo turbulento, debido a la diversidad de su casuística, en este plano los reyes comenzaron ya a fracasar, fracaso que creo está en la base de la posterior política aplicada cuando terminó la conquista de Granada. Desde un principio, los reyes no consiguieron hacerse con el dominio real de la población

3. Los padrones se realizaron en varios años, aunque se han conservado todos; por ej., AGS, RGS, 149103,76 para aljamas de Toledo y Talavera en 1491. Los repartos de castellanos de oro se efectuaron a partir de 1484 entre las aljamas moras y judías, pero en 1491 algunos todavía no se habían pagado, y continuaron haciéndolo durante los años siguientes a la guerra, con quejas continuas y un intento continuo de cambiar los repartos para que fueran menos lesivos para la comunidad. Sobre estos repartos, véase P. Ortego, *Las comunidades mudéjares del arzobispado de Toledo, ss. XI-XV*, Tesina inédita, Madrid, Universidad Complutense, pp. 184-185, 327-328. Agradezco al autor que me permitiera consultar el volumen sin publicar. La documentación referente a las aljamas moras, en AGS, RGS, leg. 148411,81; 149003,410 los de 1484; 148502,260 en 1485; a partir de 1490 en legs. 149103,70; 149103,71; 149102,175; 149505,379; 149702,30; 149209,103; 149210,52; 149103,140.

mudéjar, y su representante, el alcalde mayor de los moros del reino, no pudo llevar a cabo ese control que se consideraba necesario.

El primer paso fue instituir una autoridad que afectase a todas las aljamas y que fuera suficientemente fiable para los reyes. Este papel lo venía desempeñando el alcalde mayor de las aljamas del reino, provisto de funciones judiciales de última instancia, pero también con capacidades recaudatorias normalmente, al hacerse recaer sobre él siempre la capacidad de repartir los impuestos de las aljamas, a la cabeza de la comisión que realizaba estas tareas. Hasta entonces, el cargo lo habían ocupado personajes de la confianza de los monarcas o de su consejo real, pero en este momento se hacía imprescindible una persona de la máxima seguridad. Se recurrió a Abrahen Xarafí, al que la reina había nombrado ya alcalde mayor de las aljamas de sus dominios cuando era princesa, oponiéndose al alcalde de Enrique IV. A partir del comienzo de la guerra, las confirmaciones en el cargo de este personaje se sucedieron, ante la oposición absoluta de las aljamas castellanas a aceptarle y recibirle como autoridad máxima de su comunidad. El conflicto se mantuvo durante toda la guerra, por lo que puede decirse que esta parte del plan director de las relaciones con los mudéjares fracasó. Por ello, tampoco puede decirse que se triunfara en una de las principales preocupaciones de los reyes, que era sin duda mantener la paz interna de las aljamas de la retaguardia durante la guerra, para evitar que los conflictos internos pudieran redundar en revueltas de esa quinta columna que existía en el interior del reino, o en defecciones que aumentaran el número de las tropas granadinas. Dentro de esa cuestión de la paz interna se encontraba también el relativamente elevado número de demandas y juicios criminales entablados contra mudéjares en esa época, cuyas multas y confiscaciones de bienes de los asesinos pasarían a engrosar el patrimonio regio. Esta conflictividad no tiene por qué ser mayor que en otros momentos, simplemente nos es más conocida en este periodo por el recurso a abogados y jueces cristianos para juzgarlas, y la centralización de las causas en la audiencia y chancillería reales, lo que ha permitido que se nos conserven los documentos correspondientes[4]. Aunque ésta puede ser la pauta general en la Castilla bajomedieval, estimamos sin embargo que sí hay una cierta intensificación en las luchas internas dentro del grupo mudéjar a lo largo de las últimas décadas del siglo XV, debido también a la falta de liderazgo claro en las comunidades, como intentaremos demostrar más adelante.

Dejando de lado las causas que se refieren a cuestiones civiles diversas, como la devolución de tierras dadas en tenencia, los repartos de herencias o los acuerdos de dote, que existen pero entendemos no presentan una casuística fuera de lo normal respecto a otras comunidades mudéjares, sí creemos que es

4. M. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, 1991, pp. 209, 216, 218-220, no ve una gran diferencia entre la criminalidad del grupo mudéjar y la de la sociedad cristiana.

interesante observar el creciente número de casos de apelación juzgados por la Real Chancillería castellana, primero en Salamanca y luego en Valladolid, con asesoramiento de jurisconsultos musulmanes, lo mismo que ocurría entre los judíos[5]. Durante el transcurso de la guerra, se registraron varios casos de homicidio, pero también de agresiones dentro de distintas aljamas, que llevan a pensar en un endurecimiento de las condiciones de los mudéjares y un enquistamiento de los problemas naturales en todo grupo de vecinos que desembocaban en una violencia de la que no tenemos noticia para otros periodos[6].

Aunque se ha señalado que el homicidio no es un crimen de elevada frecuencia entre los mudéjares, lo que contribuyó incluso a que fueran excluidos de la pena de muerte resultante en algunas localidades[7], hubo evidentemente excepciones[8]. Puede deducirse de este bajo índice de criminalidad mortal el estrecho control al que estaba sujeta la población mudéjar, así como por otra parte la discreción que les caracteriza –esa forma de mantener un "perfil bajo" que no les señalara entre el resto de la población–. Curiosamente, la violencia estaba dirigida normalmente hacia una persona externa a la comunidad. Es evidente que en estos últimos años del siglo XV, sin ser mayoritario, el homicidio sí hace su aparición de una forma que antes era desconocida. En la década correspondiente a la guerra, contamos con varios procesos interesantes, que

5. Ver los recientes estudios de M.A. Varona García, «Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1476-1495)», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 1993, I, pp. 337-367, especialmente pp. 344-348, y *Cartas ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (1395-1490)*, Valladolid, 2001, docs. n. 231, 368, 452, 665, 744, 825, 832, 1216, 1245, 1318. Sobre qué tipo de casos se juzgaban por jueces de arbitrio musulmanes, alcaldes mayores o autoridades cristianas, el estudio sistemático para Castilla está aún por hacer, pero parece coincidir en muchas de sus líneas con lo establecido por M. Meyerson, *op. cit*., pp. 194-201. Sin embargo, la oposición entre el batlle general y los de las distintas circunscripciones en cuanto a quién juzgaba a los mudéjares parece tener menos importancia en Castilla, al no producirse una confrontación tan importante entre los corregidores reales y los alcaldes.

6. Fuera de la Chancillería y en fechas posteriores, contamos con dos casos más: un pleito por homicidio, juzgado por un alcaide cristiano en representación de la sede de Cartagena y dos alcaldes moros según la sunna. La pena aplicada fue de ahorcamiento ejemplarizante desde las almenas del castillo de Alcantarilla, sentencia publicada por J. Torres Fontes, «El alcalde mayor de las aljamas de moros del reino de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1962, pp. 131-182, esp. pp. 170-171. El otro, con sentencia de marzo de 1501, enfrentó a Abdalla, moro vecino de Ávila, con Juan Barrado, vecino de Ávila, sobre agresión y homicidio, Real Chancillería, RCE, c. 156-38.

7. F. Segura Urra, «Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades delictivas en el siglo XIV», *Anaquel de estudios árabes*, 14, 2003, pp. 239-257, esp. pp. 252-253.

8. *Ibidem*, p. 252, señala un asesinato cometido en la Merindad de la Ribera contra un judío (1319), igual que consta otro en Segovia de un judío, Lesar Albohacén, pero finalmente se exculpa al alfaquí Abseyt acusado de haberlo cometido, AGS, RGS, agosto 1476, f. 569. Dos casos más, el del presunto asesino madrileño Abrahem de Robredo (1444) y el del crimen pasional de Hamete Romayne, que asesinó al amante de su mujer, Mahomad de Madrid (1484), en P. Ortego, *op. cit*., p. 124.

fueron resueltos en apelación por la sala de lo criminal de la chancillería, y no por el alcalde mayor de las aljamas, como hubiera sido deseable de no haber mediado protestas de los propios musulmanes. Los casos son los siguientes:

a) En los momentos anteriores a la campaña, Fátima, esposa de Abraham de Torres, vecino de Madrid, denunciaba a Abraham de Gormaz como asesino de su esposo a la puerta de su casa, en la morería vieja de San Andrés. La sentencia recoge perfectamente el ambiente prebélico del momento, pues los alcaldes del crimen condenan a Abraham de Gormaz a pagar y enviar a su costa a un peón espingardero cristiano "a la guerra de los moros", en servicio del rey, mientras quedaba confinado en las casas del alcalde de casa y corte mientras duraba la campaña. No sabemos si después de ésta sería represaliado de alguna otra manera[9].

b) La causa de Abraime Perogil contra Amet el Corto y Abdallá de las Navas por la muerte de su hermano, Aly Perojil, en Ávila (1490), que había sido juzgada en primer lugar por el alcalde Andrés Moreno de Ávila, que había dictaminado la muerte de Abdallá de las Navas y el destierro perpetuo de Amet el Corto[10]. Éste apeló a la sentencia ante el otro alcalde de la ciudad, el bachiller Cristóbal de Benavente, quien redujo su pena de destierro a un año, a lo que apeló de nuevo Abraime Perogil ante los reyes, consiguiendo que se revisase el caso y se condenara a Amet el Corto, en su ausencia y rebeldía, a que le fuera cortada la mano derecha y puesta en la picota. Se aplica, pues, una pena extremadamente rara en el derecho cristiano de esta época, que probablemente tuviera precedentes en el islámico.

c) Otro caso, quizá uno de los más sonados y desde luego el mejor documentado de Ávila, es el pleito celebrado en Olmedo durante los años 1492-1493 entre Yusuf el Rico y Alí Moharrache por el asesinato del hijo del primero, Abdalla el Rico, en el que se implicaron de una manera u otra los principales nombres de la aljama abulense[11]. Alí Mo-

9. 1486, diciembre, 4. Salamanca. Real Chancillería, RCE, c. 6-5. Cit. M.A. Varona García, «Judíos y moros...», p. 350; *Cartas ejecutorias*, pp. 108-109, doc. 231. Estudiado brevemente en P. Ortego, *op. cit.*, pp. 125-126.

10. Real Chancillería, RCE, c. 29-32. Cit. en M.A. Varona García, «Judíos y moros...», p. 359 y *Cartas ejecutorias*, p. 516, doc. 1318.

11. J. Jiménez Gadea, «Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses», *Cuadernos abulenses*, 31, 2002, pp. 25-71, y del mismo autor, «Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, 2009, pp. 205-252. Agradezco mucho al autor que me permitiera consultar esta obra antes de su publicación. El pleito puede seguirse a través de los siguientes documentos: J.L. Martín Rodríguez, *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. VII (4-I-1492 a 24-XII-1492)*, Ávila, 1996, pp. 146-148, 150-151, docs. 57, 59; C. Luis López, *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. VIII (5-I-1493 a 28-VII-1493)*, Ávila, 1995, pp. 40-46, 51-53, 88-92, docs. 4-6, 9, 23-24, y *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. IX (30-VII-1493 a 14-IV-1494)*, Ávila, 1996, pp. 27-29, 71-74, 97-98, docs. 8, 27, 36.

harrache había dado una puñalada en la cabeza a Abdalla, que fue enterrado en el cementerio de rito islámico (*almacabra*) de Ávila en un magnífico sepulcro de tres cuerpos, con una inscripción coránica en árabe que ha permitido identificar al yacente con el fallecido protagonista del juicio[12]. Lo mismo que en el caso anterior, el culpable había huido y la justicia ordenó prenderlo y conducirlo a juicio, al tiempo que se citaba a todos los testigos que pudieran dar fe de lo ocurrido, entre ellos el conocido Yuçafe Palomero, miembro de otra destacada familia abulense. Éste también se encontraba preso por su implicación en otra demanda –de hecho, los Palomero eran visitantes asiduos de la Chancillería y del notario–. Una vez ejecutado Alí Moharrache, Yusuf el Rico tuvo que pedir protección para él y su familia a las autoridades frente a posibles represalias por parte de la familia del asesino, a cuya viuda Haxa se le imputan los costes del pleito (nada menos que 34.072 maravedís). Ésta alega, por medio de un tutor, como lo exige el derecho islámico por su condición de mujer, que está arruinada y no puede hacer frente al pago, por lo que se ordena una tasación de sus bienes[13].

La queja de un musulmán por la agresión recibida de otro de los mudéjares de Ávila mientras estaba rezando en el cementerio abre el capítulo de los pleitos sobre malos tratos y agresiones. Los protagonistas de la denuncia pertenecen a las familias de dos de los prestamistas que aparecen en el documento mencionado, Abdalla Redondo y Mahomad Palomero. El primero habría apaleado al segundo mientras oraba en el cementerio hasta romperle la cabeza. Los Reyes Católicos ordenan prenderle y conducirle a juicio[14]. Éstos se suceden una vez terminada la guerra (1494-1497) en diversas ciudades castellanas[15]: Valladolid, Ágreda, Ávila, etc. Frente a la persistente pena de caloña con la que se castigaban estos crímenes en Navarra[16], y aunque las multas también eran el castigo predominante en Castilla, aquí nos encontramos también con otras sentencias mucho más duras, como cortar la mano a Hamed de Madrid, vecino de Valladolid, culpable de malos tratos contra Farax de la Rúa. Es posible que las penas se redimieran con multas, pero la evidencia no es tan firme como en Aragón y Navarra, donde la multa se aplicaba directamente sin mencionarse siquiera la pena canónica original.

Uno de los pleitos civiles más interesantes del periodo es el que enfrentó a las descendientes de maestre Alí Caro Alfageme, miembro de una de las fa-

12. Debemos este excepcional descubrimiento a J. Jiménez Gadea, «Acerca de cuatro inscripciones...», p. 47.

13. *Ibidem*, p. 43.

14. L. López, *Documentación medieval, Vol. IX*, pp. 36-38, doc. 12. Véase la nota 23.

15. M.A. Varona García, «Judíos y moros...», pp. 366-367, registros 107, 109, 113. Los documentos, en Real Chancillería, RCE, c. 76-41, 114-16 y 152-13.

16. F. Segura Urra, *op. cit*., pp. 248-249.

milias más importantes de Ávila, que se extinguiría debido a la falta de herederos masculinos, y cuyos yernos se repartieron la fortuna e influencias del rico boticario[17]. Varios de estos mudéjares vieron su condición económica y social tan elevada que son los que ostentan el liderazgo –compartido– de la comunidad, instalándose en los nuevos terrenos que se les facilitan en la nueva morería "cabe la Trinidad", en casas pertenecientes al monasterio premostratense de Sancti Spiritus, que sustituye así a la catedral de Ávila como principal institución que entrega sus casas a censo a musulmanes. De hecho, en los nuevos contratos se ve una clara continuidad entre la legislación que regía los contratos de los musulmanes con la catedral y la que regulará sus censos con el monasterio[18]. Entre ellos figura alguno de los ricos mudéjares –Çale Redondo– que prestarán dinero incluso a los Reyes Católicos para continuar la guerra en Granada, como veremos a continuación[19].

Medidas de guerra: financiación y comercio

Volviendo al marco religioso cruzado requerido para la ejecución de la campaña, es evidente que la bula de 1479 era insuficiente para los propósitos de los Reyes Católicos, tanto material como espiritualmente. Las necesidades bélicas requerían una financiación extraordinaria, a cuya consecución se dedicó el rey, y que se plasmó en un nuevo documento en 1482 que preveía la lucha en los dos frentes cruzados del momento –el turco y la Península Ibérica–, y la posibilidad de recaudar en Castilla, Aragón y Sicilia una décima sobre los frutos y rentas decimales de un año a todo el clero, incluido el secular y las órdenes. En 1485 se produjo un enfrentamiento con el nuevo pontífice, Inocencio VIII, a costa de la tercia que se había reservado para la guerra contra los turcos. La campaña granadina ya estaba avanzada, y las cantidades se habían empleado junto con las correspondientes a los reyes, por lo que las dificultades para devolverlas a Roma eran ímprobas. Finalmente, y gracias también a los triunfos obtenidos en el campo de batalla –toma de Ronda, utilizada convenientemente en la diplomacia–, Inocencio VIII dio su brazo a torcer y renunció a la tercia, prorrogando la bula sucesivamente en 1485 y 1487. El documento expedido en octubre de 1489 prorrogaba la cruzada por un año más y concedía una nueva décima del clero, pero ordenando que se revisasen los abusos de los recaudadores reales; la última renovación se realizó mediante la bula de 1 de octubre de 1491[20].

17. Sobre la familia véase A. Echevarría, «Los Caro de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares», en *Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, ed. A. Echevarría, Madrid, 2008, pp. 203-232.
18. AHN, Clero Secular-Regular, Ávila, leg. 534.
19. Real Chancillería, Pleitos civiles, c. 1351-5.
20. J. Goñi Gaztambide, *op. cit.*, pp. 385-393.

Precisamente la necesidad perentoria de fondos alternativos hizo que, aprovechando la "correcta" relación entre los reyes y sus súbditos musulmanes, se recurriera a solicitar préstamos a los miembros más acaudalados de las aljamas musulmanas –y, suponemos, judías– para sufragar gastos de guerra. Uno de los casos que mejor documentado está es la petición a los ricos mudéjares de Ávila, a principios de 1483, cuando estaban siendo derrotados por Muley Hacén en la Ajarquía de Málaga[21]. Probablemente los empréstitos fueron "obligatorios". Todos los musulmanes contribuían con cantidades de 10.000 maravedíes, salvo don Abrahén Herrador y maestre Abrahén Fresneda, que lo hacían con 15.000, que fueron recogidos por Francisco de Luzón, corregidor de Madrid. Los préstamos fueron devueltos en enero de 1488 –es decir, 5 años después–, a través de Mofarrache del Camino, que quedó encargado de cobrarlos de Fernando Bravo, tesorero de las bulas de cruzada que estaba en Salamanca. Parece que, en un momento de estrechez, y a cuenta de fondos que esperaban conseguir, los reyes acudieron a formas extraordinarias de conseguir los fondos para la guerra, que devolvieron tan pronto los fondos papales estuvieron disponibles. Los nombres de los interesados coinciden en ambos documentos, el de cobro y el de la constitución del poder notarial para que uno de ellos cobrase la deuda[22]. No deja de ser paradójico que estos musulmanes puedan dirigirse en persona a recuperar las cantidades prestadas, precisamente del tesorero encargado a su vez de cobrar las bulas de cruzada.

El intento de centralizar la organización de las aljamas y el recurso a alcaldes mayores y alfaquíes como asesores legales de la corona en materia de derecho islámico[23] –el que se había permitido mantener a las comunidades mudéjares mediante las capitulaciones firmadas con ellos– facilitó la intervención real en otras facetas que permitirían también manipular al grupo y obtener mayores ingresos, sobre todo cuando la guerra avanzó y las bulas papales eran insuficientes para proveer de suficientes fondos a las tropas castellanas. La asesoría de especialistas musulmanes aparece mencionada explícitamente en los

21. F. Vidal Castro, «Historia política», en *El reino nazarí de Granada*, *Historia de España Menéndez Pidal* (coord. M.J. Viguera Molins), Madrid, 2000, vol. VIII.3, pp. 77-251, esp. p. 196.

22. 1483, febrero, 14, Madrid. D. Cabañas González, *Documentación medieval abulense*, I, pp. 24-25, doc. 6. El poder para la restitución, 1488, enero, 13, Ávila. AHPAv, Prot. 420, f. 294 r: *"Poder. En Avila este dia yo don Aseyte el Gallo e Abdalla de Santo Tomé e Çale Redondo e Brayme Frexneda e Caçime Açamor e Aly Mofarache por mi en nombre de Brahyme Ferrero mi tyo, por el qual me oblygo de estar e faser estar, moros vesinos de Avila, consçemos que damos poder bastante segund lo nos avemos a vos Mofarrache del Camino moro vesino de Avila para que en nuestro nombre e de cada uno de nos recabdes e cobres de Ferrand Bravo vesino de Salamanca, tesorero de las buldas, todas las quantyas de maravedis contenidas en çiertos lybramientos que en el nos fue lybrado por Ferrando de Peralta reçebtor de los enprestitos desta çibdat del año postrymero que paso de nuestros enprestydos que fesymos al rey e la reyna nuestros señores, e para dar carta de pago e para enjuysyar otorgamos carta fyrme etc. Testigos Abdalla Ferrero e Aly Caro de la Calle e Alafe fijo de Farax vesinos de Avila".*

23. Sobre cómo se realiza esta adaptación, véase A. Echevarría, «De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV», *Al-Qanṭara*, XXIV-1, 2003, pp. 139-168 y XXIV-2, 2003, pp. 273-289 y «Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval», *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2004, pp. 47-60.

documentos reales a la hora de modificar su relación con sus súbditos musulmanes: "*segund paresçe por pesquisa e ynformacion avida en el mi consejo de alfaquiques e moros*"[24]. Uno de los casos más llamativos es el intento de apropiarse de los bienes vacantes dejados por los musulmanes fallecidos sin herederos, expediente al que recurrió la reina durante el año 1489 para intentar recabar fondos urgentemente para la campaña.

Las herencias intestadas aparecían recogidas en los manuales de *fiqh*, donde se especificaba cuidadosamente el grado de las relaciones familiares con derecho a reclamar dichos bienes, que si no quedaban para el tesoro. En el reino de Aragón, como queda atestiguado en Huesca, el monarca confiscaba todos los bienes de los musulmanes fallecidos intestados[25]. No es por tanto raro que amparándose en esta práctica, los reyes requirieran al corregidor de Ávila y al de Segovia para que informasen de cuántos musulmanes habían fallecido en estas ciudades sin herederos, para que la totalidad o dos tercios de sus bienes pasasen a la cámara real[26] y, cuando estas gestiones no llegaron a buen puerto, la reina enviara a uno de sus propios criados a realizar las indagaciones pertinentes. Con esta decisión, también se evitaba el que otros mudéjares se hicieran con la posesión momentánea de los bienes para enviarlos más tarde a los familiares que el difunto pudiera tener en Granada, como ocurrió en 1483 con Farax Baydaçi de Toledo[27].

Por otra parte, no todas las medidas tomadas durante la guerra fueron en detrimento de las aljamas mudéjares del norte del reino: algunas de ellas iban encaminadas a proteger su estatus, poniendo en cuestión la idea de que la homogeneización confesional que se emprendió una vez terminada la ofensiva contra Granada fuera fruto de un diseño previo totalmente elaborado a lo largo de los años anteriores. Parece que en la voluntad de los reyes coexisten todavía al mismo tiempo la tradición del cuidado de sus súbditos musulmanes, considerados a todos los efectos como vecinos del reino –a pesar de la numerosa legislación en contra, los protocolos notariales de estos años se empeñan en citar a estos musulmanes como vecinos de pleno derecho de las ciudades, aunque el uso del trato de respeto "don" para los principales de la aljama va desapareciendo paulatinamente[28]– y protegidos de la corona, y por otra parte, la

24. B. Casado Quintanilla, *Documentación real del archivo del concejo abulense, 1475-1499*, 1994, p. 136.

25. B. Basáñez, *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*, 1989, p. 105. S. Abboud Haggar, «Precedentes andalusíes en la fiscalidad de las comunidades mudéjares», *En la España Medieval*, 31, 2008, pp. 475-512, esp. p. 509.

26. Los documentos especifican que se tiene conocimiento de que son muchos. Para Ávila, B. Casado, *op. cit.*, pp. 112-113, 135-137. Para Segovia, P. Ortego, *op. cit*.

27. J.E. López de Coca, «La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos», *En la España Medieval*, 26, 2003, pp. 203-226, esp. p. 207.

28. Son muestra los numerosos documentos notariales encontrados en el Archivo Histórico Provincial de Ávila, en los que se menciona siempre a los líderes de la comunidad, alfaquíes e imanes de la mezquita, con el título *don*. Igualmente, es generalizado el tratamiento de *doña* para las mujeres prominentes, fuera por su vinculación familiar, o por ejercer un oficio prestigioso, como el de comadronas.

imposición de la fe cristiana por medio de la conversión de este colectivo, tal como exigían los ideales de cruzada imperantes.

Ya hacía tiempo que las aljamas reclamaban a los reyes la protección contra las autoridades locales –corregidor y alcaldes–, que pretendían reclamarles ropas y el pago de las velas de las ciudades, impuestos que no estaban obligados a pagar, sobre todo cuando no se hacían velas nocturnas[29].

El resto de las medidas favorables de la corona tuvieron que ver con la protección del comercio, tan necesaria en tiempos de guerra para evitar que se colapsara la parte central del reino. Una gran parte de los mudéjares de Ávila se dedicaban a la producción textil, que en general ocupaba a casi un 50% de la población, lo mismo que en Segovia. Es más, el de los paños es uno de los negocios en los que los mudéjares consiguen destacar como mercaderes-fabricantes, empleando incluso a operarios cristianos a pesar de las normativas en contra. Muy relacionada con esta ocupación era la del transporte, fuera en la faceta de arriero, de tratante de ganado, o de mercader a larga distancia conectado con el transporte de materias primas para el trabajo textil de la zona[30]. Esta actividad puede considerarse imprescindible, dada la naturaleza montañosa de la zona: parte de su monopolio pudo venir propiciado por su ejercicio continuado durante las guerras que diezmaron –o al menos mantuvieron ocupada– a la población masculina castellana entre 1480 y 1492. Es en ese contexto en el que debemos entender las cartas de obligación de venta de ganado destinado a la arriería[31]. También se quejaban de la duplicación de los impuestos (la sisa, concretamente) sobre paños, lanas y otras mercancías, que debían pagar por un lado a la Hermandad, y por otra al concejo, con lo que su participación en las ferias y el comercio urbano quedaba seriamente gravada. Dado que durante la guerra buena parte del abastecimiento de la ciudad quedó en sus manos –a excepción de la carnicería, vedada por los reyes seguramente a causa de las medidas, estas sí, religiosas al respecto– se comprende que tanto los mudéjares como los propios vecinos que quedaban en Ávila protestasen de su situación[32]. Éstos se quejaban amargamente de la falta de abastecimientos debido a que no se permitía a los moros y judíos vender alimentos a la ciudad[33]. En

29. P. León Tello, *Los judíos de Ávila*, Ávila, 1963, pp. 55-58, doc. XI. También AGS, RGS, X-1480-109.

30. Son notables los protocolos en los que los mudéjares dejan como prenda de préstamos cantidades importantes de telas ricas: AHPAv., S. de Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991, pp. 71, 112.

31. AHPAv, Prot. 420, ff. 21-88 y 259-307, se incluyen por error varias hojas de 1487-1488.

32. P. León Tello, *op. cit*., pp. 69-70, doc. XVIII; 79, doc. 24.

33. *"Todos los recueros son moros y el trabto e conversacion de la dicha cibdad esta en moros e judios, e agora nuevamente vos las dichas justicias aveys vedado e defendido que los dichos moros e judios non vendan pescado ni sardyna ni myiel ni aseyte ni otras cosas de comer, en lo qual la dicha cidbad e vesinos e moradores della reçiben grand agravio"*. AGS, Sello, 28-V-1488, f. 8. P. León Tello, *op. cit*., p. 79, doc. 24 y T. Sobrino Chomón, *Documentos del Archivo Municipal*, II, p. 249, doc. 207. S. de Tapia, *op. cit*., pp. 74, 77.

otras ciudades, como Valladolid, la importancia de los mudéjares en el abastecimiento de la ciudad aconsejó liberarlos de las limitaciones impuestas por los guetos, y permitirles tener tiendas en los barrios ya cristianos, a pesar de que siguieran residiendo en las morerías[34].

Esta implicación en el tránsito de bienes demuestra que, en contra de lo que se ha dicho anteriormente, la capacidad de viajar de los mudéjares, aunque limitada, no era inexistente. Y no solamente dentro del propio reino, o entre Castilla y Portugal[35], sino incluso al reino de Granada. Si el viaje se planteaba como una gestión de algún tipo, se procuraban los correspondientes salvoconductos de los reyes, pero si se contemplaba una emigración definitiva, evidentemente debía hacerse subrepticiamente. Están ampliamente documentados ambos casos[36].

La vida de las comunidades musulmanas castellanas fuera del marco estricto de la frontera granadina, inestable precisamente por encontrarse precisamente en guerra, manifiesta por lo tanto una doble faceta de continuidad, por una parte, y empeoramiento en cuanto a las limitaciones que se les imponen. Sin embargo, terminada la guerra, las circunstancias no mejoran, y la incapacidad de los reyes para terminar de diseñar un esquema político para la minoría musulmana –puesto que la judía ya ha quedado definitivamente excluida– que fuera válido tanto para los "antiguos mudéjares" como para los granadinos recién lle-

34. 1489, marzo, 24. Medina del Campo. *"Sepades que por parte de los moros çapateros e borçeguineros e otros ofiçiales moradores de la dicha villa de Valladolid, nos fue fecha relaçion por su petiçion que ante nos en el nuestro consejo fue presentada diziendo que segund lo que por nos fue determinado e mandado al tienpo que se fiso el apartamiento de los moros de la dicha villa, ellos pueden tener sus tyendas e ofiçios fuera de la moreria de la dicha villa e estar labrando en ellas e vendiendo sus mercaderias, e diz que vos las dichas justiçias e alguasyles de la dicha villa aveys intentado de los non dar lugar en que tengan fuera de la dicha moreria sus tyendas e ofiçios e mercaderias, e los aveys querido prendar sobrello, en lo qual diz que sy asy oviese de pasar, que ellos reçebirian grand agravio e daño, e nos suplicaron por merçed cerca dello con justiçia les mandasemos proveer o como la nuestra merçed fuese, e nos tovimoslo por bien. Porque vos mandamos a todos e a cada uno de vos que, de aqui adelante, dexeis e consintais a los dichos moros de la dicha villa tener fuera de la dicha moreria, en la plaça e calles publicas de la dicha villa sus tiendas e ofiçios e labrar en ellas e vender sus mercaderias, e sobrello no les prendays ni prendeys ni consyntays prendar ni prender, ca nos por esta nuestra carta les damos liçençia e facultad para que puedan estar e tener las dichas sus tiendas e ofiçios fuera de la dicha moreria en la plaça e calles publicas de la dicha villa donde ellos quisieren, con tanto que sean tiendas pequeñas e no casas de morada e que no puedan comer ni dormir en ellas de noche". Archivo General de Simancas, R.G.S., Mayo 1500, f. 35 (inserta).* Ed. M.Á. Ladero Quesada, *op. cit.*

35. F. Barros, *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*, Lisboa, 2007.

36. Para el primero, ver el ejemplo de las familias de Omar, alfaquí de Segovia y Mahomad Calderero, autorizados a trasladar también a cuantas familias mudéjares quisieran salir de Granada en febrero de 1480, cuando los preparativos de la guerra ya estaban avanzados, en A. Echevarría, «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos», *Espacio, tiempo y forma. Sección III–Historia Medieval*, 14, 2001, pp. 93-121. Para emigrantes, varios casos en J.E. López de Coca, «La emigración mudéjar del reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos», *En la España medieval*, 26, 2003, pp. 205-207. Entre los alarifes y artesanos llegados para arreglar la Alhambra para los Reyes aparecen también varios mudéjares castellanos, *idem*, p. 209.

gados a este estatuto es fundamental a la hora de entender el fracaso final de los marcos de socialización, que conduce a la conversión generalizada. Es evidente que la caída de Granada y los hechos posteriores, la expulsión de los judíos y el pensamiento político de los Reyes Católicos y sus contemporáneos fueron los tres factores principales que decidieron el fin de la minoría islámica en el reino de Castilla. Pero las medidas de guerra fueron allanando el terreno durante las dos décadas anteriores: la "anormalidad" de las limitaciones para el grupo mudéjar se fue convirtiendo en "lo habitual", y borrada la memoria de tiempos mejores, las aljamas no pudieron reaccionar para regresar al *statu quo* anterior a la guerra. El empeoramiento de su situación económica y la falta de liderazgo hicieron el resto, y causaron un aumento de la conflictividad interna que puede medirse en su recurso a la justicia cristiana. Sin embargo, no podemos extrapolar esta situación a periodos anteriores: lo que nos enseña la investigación sobre el mudejarismo en los últimos años es que el proceso que siguieron las aljamas mudéjares fue largo y complejo, y queda mucho por conocer de la forma en que se reguló su situación en los siglos XIII y XIV. A este periodo, también estudiado por el Prof. Epalza, dedicaremos redoblados esfuerzos, para tratar de arrojar luz sobre una minoría que cada vez conocemos mejor.

Resumen

En los últimos años del siglo XV, coincidentes con la fase final de la guerra de Granada, las condiciones de vida de los mudéjares castellanos van a empeorar notablemente. Las circunstancias de la guerra van a influir mucho tanto en los ámbitos legal, económico y político de la vida de los mudéjares como en el pensamiento político de los Reyes Católicos hacia las minorías de sus reinos. El fallido intento de aquéllos por controlar a las comunidades mudéjares conducirá a la decisión de la conversión general a comienzos del siglo XVI.

Palabras clave: mudéjares, moriscos, guerra de Granada, Reyes Católicos, legislación.

Abstract

In the last years of the 15th Century, in coincidence with the final stage of the Granada War, life conditions of the Castillian Mudejars are going to experience an important degradation. The consequences of war will have great influence in several spheres of life, particularly the legal, economic and politic ones, both from the Mudejar perspective and from the Catholic Kings policy towards the minorities in their kingdoms. Their failed attempt to control the Mudejar communities will force the decision of the general conversion at the beginning of the 16th Century.

Key words: Mudejars, Moriscos, Granada War, Catholic Kings, legislation.

LA DESCRIPCIÓN DEL *SAYYID* ÁRABE EN UNA FUENTE LEVANTINA DEL SIGLO XI Y EL SOBRENOMBRE DEL CID*

*José Ramírez del Río***

INTRODUCCIÓN

El sobrenombre dado a Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, ha sido objeto de atención de los especialistas en distintos momentos de la historia[1]. La idea más aceptada ha sido la correspondencia de este Cid con la palabra árabe *sayyid* que, en una pronunciación propia del dialecto andalusí[2], elimina la diptongación para pasar a un sonido /ī/ largo, y transforma la *sin* en un sonido cercano a la zeta castellana. La antigüedad de este apelativo queda atestiguada por distintos testimonios literarios, como el *Cantar de Almería*, que se refiere a Rodrigo Díaz como "mio Cid saepe vocatur"[3], por lo que sabemos que esta denominación no fue una invención o un embellecimiento literario posterior sino un apelativo recibido por este personaje en vida, posiblemente utilizado por los andalusíes que combatieron a su servicio, como veremos más adelante. En su

* Un primer borrador de este trabajo fue presentado a las jornadas *El Cid en las fuentes árabes y latinas medievales*, celebradas en Burgos, en noviembre de 2006. El texto final ha sido considerablemente ampliado y ha tenido en cuenta diferentes aportaciones de los últimos años.

Este artículo se ha llevado a cabo dentro del proyecto de investigación "Crueldad y compasión en la literatura árabo-islámica: una contribución a la historia de las emociones" (ref. HUM2006-04475/FILO).

** Universidad de Córdoba.

1. R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid, 1969[7], p. 555 y *Cantar de Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*, Madrid, 1969[4], II, pp. 574-577; A. GALMÉS DE FUENTES, «Épica árabe y épica castellana. Problema crítico en sus posibles relaciones», *La poesia epica e la sua formazione*, Roma, 1970, pp. 212-214 y del mismo autor: *La épica románica y la tradición árabe*, Madrid, Gredos, 2002, p. 143. Galmés defiende en este último trabajo la procedencia del apelativo del Cid Campeador del del emir Abū Muḥammad: Sayyid al-Baṭṭāl.
2. F. CORRIENTE, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, 1992, pp. 41-42. Sin estar generalizada en absoluta la monoptongación, sí se producía en contextos muy diversos.
3. F. CASTRO, *El cantar de la conquista de Almería por Alfonso VII,* Almería, 1992.

traducción del *Poema de Mio Cid* al árabe el hispanista egipcio Ṭāhir ʻAlī Makki utilizó la palabra árabe سيّد *sayyid* para el nombre del héroe[4], pues además de considerar que la palabra castellana procedía de este vocablo, la descripción que se ofrecía de Rodrigo Díaz en el poema no sólo no resultaba chocante sino que se correspondía bastante con la descripción de los personajes que recibían este apelativo en la tradición árabe; otros autores árabes han seguido la misma línea en su acercamiento a esta figura, como Simón Hayek, que en su obra acerca del Cid lo equipara con otro gran héroe y *sayyid* de la literatura árabe, ʻAntara b. Šaddād[5]. Resulta llamativo el hecho de que tanto Makkī como otros estudiosos árabes han considerado tan evidente el origen de la palabra Cid en *sayyid* que ni tan siquiera hayan dedicado espacio a justificar su decisión. Las fuentes árabes contemporáneas o poco posteriores no le daban este apelativo, como ha indicado la Dra. Viguera[6] en su exposición acerca de las fuentes árabes. Esta autora señaló la referencia de la *Primera Crónica General*[7] en el sentido de que este epíteto le fue aplicado, junto con el romance de Campeador [al-Qanbiyyatūr], tras la campaña que efectuó a favor del rey de la taifa de Sevilla, al-Muʻtamid, en Cabra. Es la explicación más antigua con la que contamos acerca del apelativo del héroe castellano.

El sobrenombre *sayyid* fue utilizado en distintos momentos en al-Andalus: contamos con algunos testimonios de los cronistas árabes acerca de su uso con los primeros omeyas[8], Ibn Abī ʻĀmir, Almanzor, adoptó este apelativo en el año 996[9], y un buen número de reyes de taifas adoptaron títulos en los que entraba esta palabra: al-sayyid al-muẓaffar, sayyid al-dawla, etc.[10]. En los siglos XII y XIII encontramos esta palabra utilizada en la cancillería almohade como título de respeto hacia los descendientes del califa ʻAbd al-Muʻmin[11], que solían ocupar los principales gobiernos de las ciudades de al-Andalus y el Magreb durante este período, aunque por otras referencias sabemos que incluso entonces fue aplicado a otras personas respondiendo a su sentido anterior de jefe de

4. *Malḥamat al-sayyid*, trad. al árabe, introducción y notas Ṭāhir ʻAlī Makkī, El Cairo, 1995, 4ª edición. Lógicamente cuando el apelativo se refiere al propio Cid el traductor pone especial cuidado en vocalizar la palabra con kesra: سيِّد

5. S. Hayek, *"Al-sayyid", ʻAntara al-asbān*, Beirut, 1974. Otros ejemplos de autores árabes que adoptaron esta palabra como forma de traducir el apelativo de Rodrigo Díaz son: Muḥammad Ganīmī, *Al-adab al-muqāran*, El Cairo, 1963², pp. 300-301 o Muḥammad al-Mufīd, *Riḥlat al-adab al-ʻarabī ilà urubba*, El Cairo, 1968, pp. 241-244.

6. M.ª J. Viguera Molins, «El Cid en las fuentes árabes», *Actas del Congreso Internacional. Burgos 1999*, Burgos, 2000, pp. 55-92, especialmente pp. 85-86.

7. Ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1955, capítulo 849, pp. 522-523.

8. Al-Maqqarī, *Al-Nafḥ al-ṭib*, ed. III. ʻAbbas, Beirut, 1968, I, p. 216.

9. J. Vallvé, *El califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 236.

10. M.ª J. Viguera Molins, *op. cit.*, pp. 85-86.

11. Cfr. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalà, *Al-Mann bi-l-imāma*, Beirut, 1987; Ibn ʻIḏārī, *Al-Bayān al-mugrib*, ed. M. Kattānī et alii, Rabat, 1985; E. Molina, *Ceyt Abu Cayt. Novedades y rectificaciones*, Murcia, 1977.

tribu. En su reciente obra acerca de la génesis del *Cantar*, D. Oliver ha señalado este apelativo como otra evidencia de la autoría árabe del poema[12].

A pesar de la amplia aceptación de esta teoría no ha dejado de haber otras propuestas como la muy bien documentada propuesta de M. de Epalza[13] que relacionaba la palabra Cid con ṣīd, una palabra que también habría sufrido un cierto grado de alteración en el dialecto andalusí pero que procedería de león y habría correspondido a un título o un sobrenombre honorífico propio de los militares almohades, imperio cuyo dominio sobre al-Andalus se corresponde con las fechas propuestas para la elaboración final del *Cantar*.

Resulta difícil discernir las posibilidades de estas teorías, pues cada una de ellas permite resolver un cierto número de problemas; así la propuesta de M. de Epalza permite profundizar en algunos episodios del *Cantar* como el del león, que resulta extraordinariamente semejante a una leyenda acerca del califa almohade 'Abd al-Mu'min[14]; sin embargo nos debemos inclinar por el origen del apelativo Cid en el vocablo árabe *sayyid*. El episodio del león en el *CMC* requiere, a nuestro parecer, una reevaluación en profundidad, pues varias de las claves del texto se encuentran en él. Cuando A. Montaner, en la introducción de su excelente edición[15], señala que el texto presenta una notable unidad, este episodio[16] y el del arcángel Gabriel[17] parecen ser dejados de lado. Si el *CMC* es un texto, en general, notablemente verista, en que las circunstancias más duras e incluso humillantes de la vida del héroe son expuestas de forma descarnada, en los casos citados se desvían de este estilo de manera clara. Así, en los versos 404 a 411 el arcángel Gabriel comunica en sueños al Cid que su destierro sólo es el comienzo de una época venturosa para él. El comienzo del canto tercero, entre los versos 2278 y 2310, en el episodio del león, nos muestra también un estilo muy diferente. El animal sale de su red y comienza a vagar por el palacio de Valencia, cerca de donde el Cid duerme. Mientras los infantes de Carrión huyen, escondiéndose y manchando sus ropas, los soldados del Cid, desarmados, se interponen entre éste y el león. Cuando Rodrigo Díaz despierta, va hacia el león que se somete a él, y lo conduce de vuelta a su red ante el asom-

12. D. Oliver, *El Cantar de Mío Cid. Génesis y autoría árabe*, Almería, 2008, pp. 15-22. Tenemos que señalar respecto a esta obra, que explica de forma notable algunos aspectos del *CMC*, en especial la parte bélica, que su hipótesis principal, la autoría de al-Waqqasi con la colaboración de Sandal, no resulta sólida y no puede ser tomada en consideración en estos momentos, a pesar del interés de algunos de los argumentos presentados.

13. M. de Epalza, «El Cid = El León: ¿Epíteto árabe del Campeador?», *Hispanic Review*, 45, 1, 1977, pp. 67-75 y del mismo autor: «El Cid como antropónimo ("el León") y como topónimo ("el señor o gobernador almohade")», *Sharq al-Andalus*, 7, 1990, pp. 157-169.

14. Cfr. A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, ed. facsimilar con introducción de E. Molina y E. Navarro, Granada, 2000.

15. *Cantar de Mio Cid*, edición, introducción y notas de A. Montaner, Barcelona, 2007, pp. LXXX-LXXXIV.

16. *Idem*, versos 2278-2310.

17. *Idem*, versos 404-411.

bro de los presentes. El hecho de que este episodio sea un añadido posterior, obra del segundo juglar del cantar, se ve reforzado a nuestro entender por el hecho de que la identificación entre el león y la dignidad regia se había acentuado mucho en época de Alfonso VIII, a comienzos del s. XII, como podemos observar en los siguientes pasajes del Tudense[18]:

> *"Iste rex Adefonsus primo castellum in armis suis depinxit, quamuis antiqui reges patres ipsius leonem depingere consuerant, eo quod leo interpretatur rex uel est rex ómnium bestiarum…".*

Y sólo un poco más adelante:

> *"et tam terribilis fuit cunctis male agentibus, quod eius aspectum non possent aliquatemus sustinere. Vox eius in ira quasi leo rugiens uidebatur…".*

Por tanto la identificación de este descendiente del Cid con el león, y la adopción del mismo como símbolo de la autoridad regia no sólo se había acentuado en tiempos de Alfonso VIII, sino que se había convertido en una de las formas de caracterizar al propio rey.

La diversidad de teorías acerca de la palabra *sayyid* y el hecho de que se haya aplicado este apelativo árabe en diferentes ocasiones, no deben conducirnos a suponer que esta palabra hiciera referencia a un tratamiento respetuoso un tanto vago o a una figura poco concreta. En estas páginas abordaremos las noticias que en el al-Andalus de la época había acerca de los *sādāt* [plural árabe de la palabra *sayyid*, aunque por comodidad expositiva utilizaremos en adelante el plural castellano], con especial incidencia en la obra del polígrafo Ibn ʻAbd al-Barr *Bahŷat al-maŷālis*[19], pero sin dejar de aludir a otras obras en las que se menciona la existencia de estos personajes en la Península Ibérica entre los siglos XI y XIII. Podremos comprobar que esta palabra hacía referencia a una realidad bien definida, y con perfiles muy acusados en la cultura árabe en general y en la andalusí en particular.

Es necesario incidir, aunque sea brevemente, en las personas que comenzaron a utilizar este apelativo para referirse a Rodrigo Díaz. Por lo general se asume que debieron ser los propios andalusíes que servían al Cid. Ibn al-Kardabūs nos transmitió noticias acerca de estos militares, que tras la caída de Valencia en manos de los almorávides hubieron de huir a Castilla:

> "Y en ese tiempo se juntaron al Campeador y a otros como él un gran número de musulmanes malvados (*ašrār al-muslimīn*), viles (*arḏāl*), perversos (*fuŷŷār*) y depravados (fāsid), y otros así que obraban como ellos, llamados 'los ambulantes'

18. *Lucae Tudensis Chronicon Mundi*, ed. y estudio E. Falque, Turnhout, 2003, p. 325.

19. Aunque la traducción de los títulos de las obras árabes medievales pueda resultar poco adecuada en algunos casos, consideramos necesario señalar al comienzo que *Bahŷat al-maŷālis* significa "Ornamento de las tertulias"; en adelante utilizaremos la transliteración del título. La edición que hemos podido utilizar de esta obra es la editada en Beirut por Muḥammad Mūsà al-Jūlī y ʻAbd al-Qādir al-Quṭṭ, El Cairo, Dār al-miṣriyya li-l-tāʼlif wa-l-tarȳama, s.d.

> (*al-dawā'ir*), que contra los musulmanes lanzaban algaras, entraban a sus harenes, mataban a los hombres y robaban a las mujeres y a los niños. Muchos de ellos renegaban del Islam y abandonaban la Ley del Profeta, Dios le bendiga y le salve, hasta llegar a vender a un musulmán cautivo por un pan, una medida de vino y un arrelde de pescado, y a quien no podía rescatarse le cortaban la lengua, le vaciaban los ojos y le soltaban los perros de presa que lo destrozaban. Un grupo de ellos se había juntado con Alvar Fáñez, maldígalo Dios y a ellos también, y cortaban los sexos a hombres y mujeres, contando entre sus criados y agentes. Grave alteración habían sufrido en sus creencias, perdiendo por entero su fe"[20].

Las descripciones de las fuentes árabes acerca de los tornadizos o apóstatas son, como no podía ser de otra manera, muy negativas. De ellas podríamos deducir que sólo se aliaron con Rodrigo Díaz una serie de individuos brutales y sin formación alguna, grupos de la población menos instruida y más baja de al-Andalus. Sin embargo la investigación que llevó a cabo E. Lévi-Provençal[21] acerca de una fuente de *La Primera Crónica General*, Ibn 'Alqama, y la que llevamos a cabo acerca de la *Leyenda de Cardeña*[22], conducen a la evidencia de que personas con una educación bastante esmerada, generalmente vinculadas con el rey de las taifas de Toledo y de Valencia, al-Qādir, tuvieron una posición relevante en la corte valenciana del Cid, al que trataban con mucha frecuencia[23]. La narración de Ibn Bassām acerca del entusiasmo del Campeador por las hazañas de al-Muhallab permitió a Maḥmūd 'Alī Makkī[24] determinar que la obra que le leían era un comentario que el juez de los musulmanes de Valencia, al-Waqqašī, escribió acerca de una gran obra de la lexicografía árabe, el *Kāmil* de Mubarrad, cuya tercera parte estaba dedicada a las hazañas de este emir de Iraq. Por tanto debemos señalar que entre los andalusíes que apoyaron a Rodrigo Díaz en su aventura hubo un núcleo de personas de formación extraordinaria, que conocían a fondo tanto la lengua como la historia y la literatura árabes.

La *Bahŷat al-maŷālis* de Ibn 'Abd al-Barr

Hemos elegido la *Bahŷat al-maŷālis* tanto por el desarrollo que en esta obra encontramos de la caracterización del *sayyid* árabe como por la cercanía temporal y geográfica del autor de la misma a la aparición del Cid en el Levante.

---

20. Ibn al-Kardabūs, *Ta'rij al-Andalus*, *RIEI* XIII, 1965-1966, p. 102, trad. M.ª J. Viguera Molins, *op. cit.*, pp. 66-67.
21. «La toma de Valencia por el Cid según las fuentes musulmanas y el original árabe de la Crónica General de España», *Al-Andalus*, XIII, 1948, pp. 97-156.
22. Cfr. J. Ramírez del Río, *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001.
23. A. Montaner también señala la presencia de musulmanes andalusíes contrarios a los almorávides precisamente por la amenaza que suponían a la propia cultura de al-Andalus. Cfr. *Guerra en Šarq al-Andalus: Las batallas cidianas de Morella (1084) y Cuarte (1094)*, Zaragoza, 2005, p. 224.
24. M.A. Makki, «Los arabismos del Cantar de Mio Cid», *El Cid, poema e historia, Actas del Congreso Internacional*, ed. C. Hernández, Burgos, 1999, pp. 205-213.

Ibn ʻAbd al-Barr[25] (368/978-463/1071) fue una de las figuras intelectuales más destacadas del siglo XI en al-Andalus y aún hoy sus obras son usadas como referencia en el mundo árabe. Tras formarse junto a algunos de los maestros más destacados de Córdoba, como Ibn al-Faraḍī, hubo de huir a la taifa de Denia debido a los disturbios de la guerra civil que significó el hundimiento del califato de Córdoba y en la que fueron asesinados algunos de sus maestros directos, trabajando durante algún tiempo para el rey al-Muŷāhid. Durante su período de formación mantuvo relaciones, por lo general amistosas, con personajes de la altura de Ibn Ḥazm e Ibn Zaydūn.

Su obra se centró principalmente en el *ḥadīṯ*[26], y en las ciencias religiosas, pero sus conocimientos eran muy amplios y compuso obras de muy distinto tipo. Durante su relación con el rey de la taifa de Badajoz al-Muẓaffar, que lo designó juez de Lisboa y de Santarén, compuso distintas obras relativas a la Arabia preislámica y a los primeros tiempos del islam. Tras la muerte del soberano afṭāsí (1063) mantuvo una corta estancia en la corte de los ʻabbādíes de Sevilla para interceder a favor de su hijo, que había alcanzado en este reino el cargo de *kātib*, de secretario de cancillería, para caer luego en desgracia; hubo de salir de esta ciudad y se dirigió de nuevo hacia el *Šarq al-Andalus*, donde se estableció finalmente y tras pasar por distintas ciudades de la región terminó encontrando acomodo en Játiva, donde murió en el año 1071.

Resulta difícil determinar la fecha en que compuso su obra *Bahŷat al-maŷālis*[27] pues no hay menciones expresas en el texto al momento de la redacción de la obra. Sin embargo hemos de tener en cuenta que dada la extensión de la obra y su carácter misceláneo debió requerir un período largo de composición pues sus ciento veinticuatro capítulos difícilmente serían escritos en una única ocasión, teniendo en cuenta las muchas obligaciones políticas, administrativas y científicas de Ibn ʻAbd al-Barr. Hay muchas referencias que pudo tomar de otras obras compuestas para el rey de la taifa pacense, donde debió de escribir al menos una parte de la misma, pero posiblemente ésta no fuera concluida hasta que el retiro en Levante concediera a este literato andalusí la oportunidad para volcarse en la redacción de libros. Por tanto nos inclinamos a considerar que la obra es producto de diferentes momentos en la vida del autor, que le daría su conclusión durante su estancia en distintas ciudades del reino de Denia, entre el año 1064 y el 1071, fecha de su muerte. Si tenemos en cuenta que la primera aparición de Rodrigo Díaz por tierras valencianas posiblemente se produjera por primera vez durante la campaña emprendida por

25. J. Hernández Juberías, «Ibn ʻAbd al-Barr en la Ŷadwa de al-Humaydi», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus,* VI, ed. Manuela Marín, Madrid, 1994, pp. 217-248.

26. A.N.M. Raisuddin, *Ibn Abd al-Barr and his Contribution to the Study of Hadīth Literature in Spain*, Dhaka, 1994.

27. Acerca de esta obra cfr. R. Pinilla, «Una obra andalusí de *adab*: la Bahŷat al-maŷālis de Ibn ʻAbd al-Barr», *Sharq al-Andalus*, 6, 1989, pp. 83-101.

el primer rey de Castilla, Fernando I, contra la capital del Turia en el año 1065[28], podemos apreciar la importancia que tiene la descripción del *sayyid* árabe en esta obra para el análisis del uso que dicha palabra tenía en el Levante de la época, y su relación con el apelativo de Rodrigo Díaz.

La *Bahŷat al-maŷālis* pertenece al género de *adab*[29], que representa como ningún otro el interés de los árabes de los siglos IX y X por el conocimiento y las ciencias en todas sus variantes. Este género permitía al autor abordar cualquier tema, ya fuera histórico, relativo a la botánica, a la farmacopea, a la genealogía o a las matemáticas, para ofrecer al lector una serie de conocimientos estimados como necesarios para un hombre culto de su tiempo. El objetivo de estas obras era el de educar y enseñar al lector proporcionándole a la vez entretenimiento. Este género fue evolucionando en al-Andalus de forma notable, en buena medida gracias a la recepción de las obras maestras del género, compuestas en Oriente por al-Ŷāḥiẓ[30] e Ibn Qutayba[31], y por el mayor dominio que iban adquiriendo los propios escritores andalusíes mediante la práctica. La primera obra notable que produjeron los escritores andalusíes la compuso Ibn ʻAbd Rabbih a comienzos del siglo X, el *ʻIqd* [el collar] título al que un escribano añadió el adjetivo de *al-farīd* [único], a la que dedicamos anteriormente algunos trabajos. Sin embargo, la madurez del *adab* en la Península Ibérica la podemos asociar a la *Bahŷat al-maŷālis.*

Las fuentes de esta obra fueron muy amplias: las obras de Ibn Qutayba, *ʻUyūn al-ajbār* y *Kitāb al-šiʻr wa-l-šuʻarā*ʼ, las de al-Ŷāḥiẓ *Al-Bayān wa-l-tabayīn*, y *Al-Ḥayawān,* distintas obras de lexicografía de al-Ajfaš, Ibn Durayd y Abū ʻAlī al-Qālī, la ya mencionada obra de Ibn ʻAbd Rabbihī el *ʻIqd al-farīd,* libros de recopilaciones de sentencias [*amṯāl*] de al-Aṣmaʻī, al-Maydanī y Abū ʻUbayd al-Bakrī, las antologías de poesía tribal como la *Ḥamāsa* de Abū Tammām y al-Buḥturī y otras obras más difíciles de encuadrar en un género como el *Kitāb al-Kāmil* de Mubarrad, que podemos destacar por su importancia pero que acompañan a otras muchas.

---

28. R. Fletcher, *The Quest for the Cid* [trad. al español J. Sánchez, *El Cid*, Barcelona, 1989, p. 118].

29. Cfr. F. Roldán Castro, *El occidente de al-Andalus en el Atar al-bilad de al-Qazwini*, Sevilla, 1990, p. 25 y ss.; R. Allen, *The Arabic Literary Heritage: the Development of its Genres and Criticism*, Cambridge, 1998; M. Gómez Renau, «Influencia de la literatura de *adab* en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana», *Anaquel de estudios árabes*, 11, 2000, pp. 321-331.

30. Ch. Pellat, «Al-Ḏjāḥiẓ», *E.I.*[2], III, pp. 113-114. J. Skarzynska-Bochenska, «Al-Jahiz on poetry and poets», *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 4, 1992-1994, pp. 62-94; V. Colombo, «Considerazioni su Gahiz (1)», *Istituto Lombardo: Randiconti*, 126, ff. 1-2, 1993, pp. 19-24; Al-Jahiz, *Nine essays of al-Jahiz,* trad. W.M. Hutchins, Nueva York, 1989; Ch. Pellat, «Nouvel essai d'inventaire de l'oevre Gahizienne», *Arabica*, 31, 1984, pp. 117-164, del mismo autor: «À propos du *Kitab al-Futya* de Jahiz», *Studies in honor of H.A.R. Gibb*, 1965, pp. 538-546.

31. G. Lecomte, «Ibn Kutayba», *E.I.*[2], III, pp. 870-871; *GAL*, I, pp. 124-127; *GALS*, I, pp. 184-187; *GAS*, VIII, pp. 161-165; E. Riad, «Deux détails de la préface du Kitab adab al-Katib d'Ibn Qutayba», *Orientalia Suecana*, 38-39, 1989-1990, pp. 140-148; G. Lecomte, «Sur une relation de la Saqifa attibué a Ibn Qutayba», *Studia Islamica*, 31, 1970, pp. 171-183 y del mismo autor: «Ibn Qutayba (m. 276/889), l'homme. Son oevre, ses idées», *Arabica*, 13, 1966, pp. 173-196; S.A. Bonebakker, «Notes on some old manuscripts», *Oriens*, 13-14, 1960-1961, pp. 159-194.

Ibn ʻAbd al-Barr no las menciona pero también hemos de incluir en las fuentes que utilizó las obras de *Maṯālib al'arab* (Defectos de los árabes) y *Manāqib al-'arab* (Virtudes de los árabes) pues a lo largo de su obra utiliza de forma habitual el procedimiento de *maḥāsin / masāwī* que consiste en alabar y censurar al mismo tiempo un objeto, o en contrapesar virtudes y defectos, aspectos positivos y negativos...

Las características de los *sādāt* en la *Bahŷat al-maŷālis*. Comparación con el *CMC*

El análisis que vamos a llevar a cabo se centra fundamentalmente en el capítulo dedicado a las condiciones que ha de cumplir un guerrero para alcanzar la calidad de *sayyid* de su tribu, que es el capítulo sesenta y nueve, *Bāb makārim al-ajlāq wa-l-su'dad*[32] ["Capítulo sobre la nobleza de las costumbres y el ser *sayyid"*]; sin embargo tenemos que destacar desde un primer momento que las páginas dedicadas a este asunto se vieron complementadas por otras de la misma obra, pues el autor citó una serie de virtudes necesarias en un *sayyid* y posteriormente, en distintos apartados, desarrolló alguno de los aspectos expuestos en los capítulos sobre la valentía, la cobardía, la generosidad o la mesura. Por esta razón podemos encontrar noticias relevantes para el estudio de este asunto en el capítulo segundo[33] *Bāb ḥamdu –l-lisān wa-faḍl al-bayān* ["Capítulo sobre la expresión y elogio de la elocuencia"] y en el cincuenta y ocho[34], *Bāb al-ḥarb wa-l-šaŷā'a wa-l-ŷaban* ["Capítulo sobre la guerra, la valentía y la cobardía"].

El *sayyid* árabe no era sólo una figura importante por su condición de capitán de las tropas en el combate pues sus obligaciones y responsabilidades iban mucho más allá. Debía aportar sus bienes para ayudar a las familias de los prisioneros de su grupo a rescatarlos, tenía que preocuparse por la suerte de viudas y huérfanos de la tribu, debía administrar justicia entre los suyos, además de ofrecer hospitalidad a los viajeros que pasaran por el campamento, a los que según la ley consuetudinaria de Arabia debían alimentar o proteger. A cambio recibían una cuarta parte del botín alcanzado en las razias o incursiones contra las tribus enemigas, porcentaje que el *Corán* redujo a un quinto, atribuido posteriormente al estado islámico. Por esta razón, algunas de las virtudes apreciadas para que una persona fuera *sayyid* tenían relación con la guerra y otras estaban ligadas a la protección de los más débiles. Se trataba de un *primus inter pares*, de una persona que recibía un reconocimiento a su valía y sus hechos en favor de su grupo, que no podía legar a sus descendientes y que debían mantener en todo momento una postura respetuosa hacia sus compa-

32. Ibn ʻAbd al-Barr, *Bahŷat al-maŷālis*, ed. Muḥammad Mūsà al-Jawālī y ʻAbd al-Qādir al-Quṭṭ, I, pp. 598-614.

33. *Idem*, I, pp. 54-59.

34. *Idem*, I, pp. 467-483.

ñeros. En comparación con los héroes de la épica francesa o de otras tradiciones europeas, que se encontraban en una situación un tanto irreal, apartados de la vida cotidiana, los de la épica árabe se encontraban enraizados en su medio, y el resultado de una acción guerrera notable podía ser un botín de cuatro o cinco camellos con los que alimentar a los miembros de una tribu[35].

Vamos a destacar algunas menciones acerca de la forma en que entendían los árabes y transmitían los andalusíes del siglo XI las virtudes de estos personajes, centrándonos en la característica más destacada por las distintas fuentes y que parece retratarles como ninguna otra: el *ḥilm,* palabra que podemos traducir como magnanimidad y mesura. En primer lugar es necesario destacar que no había ninguna señal externa que permitiera identificarlo[36], razón por la que su posición se mostraba por toda una serie de pequeños detalles a los que debemos prestar atención. De hecho, para saber quién era el dirigente de una tribu, los visitantes debían preguntar por él en caso de no conocerlo, aunque las virtudes que todo arraez debía tener permitían, al menos, dar una orientación[37]:

> "Dijo: Preguntó 'Umar b. 'Abd al-'Azīz a un hombre ¿Quién es el sayyid de tu tribu? Respondió: ¡Yo!, y repuso: Si lo fueras, no lo dirías".

El hecho de presumir de tener tal precedencia dentro de su tribu iba en contra de la modestia que debía gobernar la actuación de un *sayyid*.

Uno de los personajes más destacados de la época omeya, del que sabemos además que era un ejemplo admirado por el propio Rodrigo Díaz, que conoció y admiró sus hazañas en Valencia según nos cuenta el antólogo andalusí Ibn Bassām[38], definía así la forma de reconocer la condición de *sayyid* de una persona:

> "Preguntaron a Muhallab: ¿Qué hace sayyid a un hombre? Respondió: que monte en su casa solo y vuelva a ella con una multitud"[39].

Resulta curioso que un personaje que había de guiar a la guerra a su tribu fuera sistemáticamente descrito como refractario a cualquier conflicto con los, en ocasiones, pendencieros compañeros de tribu, tanto de acto como de palabra:

> "Dijo al-Marrār b. Sa'īd:
>
> • Si quieres ser un día sayyid de tu tribu
> no propagues tonterías ni insultos"[40].

---

35. J. Ramírez del Río, *op. cit.*, pp. 107-111.
36. En algunas fuentes se dice, por el contrario, que al *sayyid* le correspondía un turbante color azafrán, aunque esto parece desmentido por las referencias concretas a las dificultades para distinguirlos durante el combate.
37. Ibn 'Abd al-Barr, *op. cit.*, I, p. 608; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la península Ibérica*, p. 111.
38. Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1977, p. 100; M.A. Makki, *op. cit.*, pp. 205-213.
39. Ibn 'Abd al-Barr, *op. cit.*, I, p. 608.
40. *Idem*, I, p. 609.

Los mismos hombres que ostentaban esta función sabían cuán escasa era su autoridad y las dificultades que sufrirían en caso de intentar hacerla más sólida. Su principal valedor era su mismo ejemplo[41]:

> "Dijo Aḥnaf b. Qays un día a su gente: Soy de vuestros hombres el que no tiene superior. Sin embargo os doy preferencia, os regalo con mis bienes, defiendo vuestros derechos y guardo vuestro honor. El que hace lo que yo, es como yo. El que hace más que yo, es mejor que yo, y soy mejor que el que hace menos que yo. Le dijeron: ¡Abū Muḥammad! ¿Qué te lleva a decir eso?, y respondió: ¡Así os invito a que tengáis nobles costumbres!".

El propio *sayyid* era consciente en todo momento de la necesidad de mantener un comportamiento que sus compañeros de tribu definieran como modélico y que no pudiera suponerse que favorecía a sus familiares frente a los demás miembros del grupo. Ibn ʻAbd al-Barr nos muestra un ejemplo notable, el de Sālim b. Nawfil[42]:

> "Era Sālim b. Nawfil sayyid de los Banū Kināna en su tiempo. Un hombre saltó sobre su hijo y sobre su sobrino y los hirió. Llegó a él Sālim y le dijo: ¿Qué te pone a salvo de mi venganza? Dijo: No te habrían hecho jefe si no contuvieras tu ira y no fueras benévolo con el ignorante ni soportaras al desgraciado".

De Sālim dijo el poeta:

(Metro *ṭawīl*, rima *lam*).

- "¡Hacemos sayyid a mucha gente,
  mas no merece la señoría
  sino el famoso Sālim b. Nūfil!".

Ibn ʻAbd al-Barr comienza el capítulo acerca de los *sayyid*-es árabes con una cita de Abū ʻAmr b. al-ʻAlà acerca de las condiciones necesarias para alcanzar la condición de *sayyid*, resumida en seis virtudes fundamentales[43]:

> "La gente de la Ŷāhiliyya no tomaba por sayyid más que al que tenía seis virtudes, que el Islam completó con una séptima: generosidad [*al-sajāʼ*], valentía [*al-naŷda*], resistencia [*ṣabr*], magnanimidad [*ḥilm*], elocuencia [*al-bayān*] y juicio [*al-ḥasab*], y en el Islam se añadió la continencia [*al-ʻafāf*]".

Debemos tener en cuenta que estas virtudes tenían un significado y un contexto muy concreto, que les confería un sentido algo diferente al nuestro, como podremos comprobar más adelante.

Las condiciones citadas debían ser cumplidas en mayor o menor grado aunque el propio autor destaca el hecho de que algunos personajes alcanzaron la jefatura de su tribu a pesar de faltarles alguna de las virtudes señaladas[44]:

---

41. *Idem*, I, pp. 600-601; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, p. 111.
42. *Idem*, I, p. 603; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, p. 112.
43. *Idem*, I, pp. 601-602; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, p. 111.
44. *Idem*, II, p. 610; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, p. 110.

> "Las acciones alabadas y las buenas costumbres (*ajlāq ŷamīla*) obligan a otorgar la jefatura, y las acciones criticadas y las costumbres viciosas la imposibilitan; sin embargo vemos que algunas tribus escogieron como jefes a hombres cuyas costumbres no se podían alabar, y con hechos que no satisfacían. Entre ellos: aunque la estupidez impedía la jefatura, fue elegido sayyid 'Uyyina b. Ḥiṣn, que era estúpido; fue sayyid Abū Sufyān, que era un avaro, aunque la avaricia impedía ser jefe. Fue elegido 'Āmir b. al-Ṭufayl, que era un libertino, aunque el libertinaje impedía ser jefe. Fue elegido sayyid Abū Ŷahl, que no dejó (por ello) de beber, y entró en la asamblea y no sufrió daño su barba. La juventud impedía ser jefe, y fue elegido Šibl b. Ma'bad al-Baŷālī porque no había en Basora hombre más honrado que él".

El *sayyid* podía ser un hombre joven aunque sólo en condiciones excepcionales; sin embargo este término no tenía el sentido que le damos hoy día. En la Arabia preislámica una mujer que según nuestras concepciones sería muy joven se podía ver ya en una situación impensable[45]:

> "Lo siguiente me lo dijo Isḥāq b. Raḥwayh: Me dijo Yaḥyà b. Ādam que al-Ḥasan dijo: Conocí a una abuela que no tenía más de veintiún años".

Sin embargo desearía llamar la atención acerca del hecho de que una de las cosas que no podía sufrir un *sayyid* árabe era que le ofendieran tirando y estropeando su barba. Siempre hemos dado por descontado que "...*aquesta barba que nadi non messó*"[46] era una reminiscencia de una costumbre germánica, que hacía de la tonsura o de la pérdida del cabello una grave falta al honor personal. Pero esto se aplicaba no a la barba sino al pelo de la cabeza, cuya tonsura impedía seguir manteniendo las funciones de rey entre los visigodos, por ejemplo. Entre los árabes el tener una barba no afrentada, no mesada, era una condición *sine qua non* del *sayyid*.

En las breves menciones anteriores hemos podido observar cómo las virtudes más apreciadas permitían alcanzar la condición de *sayyid*. Aunque tenemos que destacar que la virtud más destacada con mucha diferencia en estos dirigentes era el *ḥilm*[47].

Vamos a mostrar algunos ejemplos de la forma en que los árabes definían las virtudes enumeradas en el texto anterior por Ibn 'Abd al-Barr, pues en algunos casos no se corresponde totalmente con la traducción que ofrecemos y no podían ser aprehendidas de manera intuitiva:

---

45. Ibn Qutayba, *The Natural History Section from the 9th century 'Uyūn al-Akhbār*, trad. L. Kopf, París, 1949, p. 28.

46. *Poema de Mio Cid*, ed. A. Montaner, Barcelona, 2000, p. 179, verso 2836. Hay menciones a la barba como elemento representativo del honor del Cid en p. 86, versos 1238-1239: *"Ya l' crece la barba e vale allongando / dixo mio Cid de la su boca atanto / por amor del rey Alfonso que de tierra me á echado / nin entrarié en ella tigera ni un pelo non avrié tajado / e que fablassen d' esto moros e cristianos"*, y caracteriza al héroe como podemos advertir en p. 84, verso 1226: *"arrancólos mio Cid el de la luenga barba"*, entre otras muchas menciones: p. 64, verso 926, p. 69, verso 1011, p. 96, verso 1238, p. 156, verso 2410.

47. Cfr. B. Fares, *L'Honneur chez les arabes avant l'Islam*, París, 1932.

> "Preguntaron a ʻAbd Allāh b. ʻUmar por los requisitos del sayyid, y él respondió: La generosidad y la mesura**…** dijo ʻAbd Allāh b. ʻUmar: Nosotros, en la tribu de Qurayš, consideramos que la generosidad y la mesura dan la jefatura y consideramos que la continencia y la buena dirección con los [propios] bienes son la base de la hombría"[48].

En las páginas siguientes abordaremos las diferentes virtudes señaladas de modo independiente por comodidad expositiva; sin embargo es necesario señalar que todas ellas formaban una unidad indivisible: sin *ṣabr* resultaría imposible que el *sayyid* pudiera ejercer el *ḥilm,* sin *naŷda o saŷaʻa* no tendría los bienes necesarios para dispensar *al-sajāʼ* a sus compañeros de tribu… Todas las características señaladas habían de confluir en un mismo personaje en diferentes proporciones para llevar a cabo su tarea.

Generosidad [*al-sajāʼ*]

El *sayyid* de una tribu debía atender a toda una serie de necesidades de la misma que le forzaba a gastar sus propios bienes. No había institución alguna que reuniera recursos del colectivo para prestar atención a las necesidades de los miembros más débiles, pero el propio *sayyid* debía usar sus propiedades para atender a los huérfanos, a las viudas y para rescatar a los prisioneros. Por esta razón cuando las fuentes se refieren a la generosidad de estos personajes no podemos entenderla en el sentido que le damos nosotros sino más bien en el acertado cumplimiento de estos deberes; no se trataba por tanto del ofrecimiento libre de los propios bienes sino de su uso siguiendo unos parámetros sociales muy concretos, reconocidos por la moral tribal[49].

Las condiciones de vida de los árabes en medio desértico eran duras y los períodos de hambre, frecuentes. Por ello algunas de las menciones más importantes a esta virtud se refieren al uso de los bienes del *sayyid* para calmar el hambre de sus compañeros. Una mención que aclara la importancia de esa virtud entre los *sādāt* árabes se remonta al antepasado lejano de los *ʻabbāsíes*:

> "Dijo Maṣqala b. Hubayra al-Šaybānī: Escuché a Ṣaʻṣaʻa b. Ṣuḥān que preguntó a Ibn ʻAbbās: ¿Qué hace que distingáis como sayyid a alguien? Respondió: El invitar a comer, ser agradable al hablar, ofrecer regalos, abstenerse de preguntar, tratar con amabilidad tanto al grande como al pequeño y que la gente vea que respeta sus derechos"[50].
>
> "Preguntaron a ʻAbd Allāh b. ʻUmar por los requisitos del sayyid, y él respondió: La generosidad y la mesura [*al-ḥilm*]"[51].

48. Ibn ʻAbd al-Barr, *op. cit.*, I, pp. 600-601.
49. J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, pp. 109-170.
50. Ibn ʻAbd al-Barr, *op. cit.*, I, p. 600.
51. *Idem.*

El *sayyid* más famoso de Arabia por su generosidad era Ḥātim, que sigue siendo hoy día el paradigma de la generosidad en el mundo árabe. El siguiente poema muestra con claridad cuál era su forma de actuar[52]:

(Metro *ṭawīl*, rima *dal*).

- "¡Hija de ʻAbd Allāh, hija de Mālik!
  ¡Hija del de los dos vestidos, y del caballo bravo!
- ¡Si sabéis de algo mejor que lo que os he ofrecido, tomadlo
  pues no guardo esa comida para mí!
- ¡Sea cerca o lejos
  temo que me critiquen cuando muera!".

La capacidad de un guerrero para dar de comer a los miembros de su grupo en las épocas difíciles gracias al uso de sus bienes y a la posibilidad de arrancar recursos de los que alimentar a los demás era un rasgo necesario en los *sayyid* árabes que encuentra su adecuado reflejo en la caracterización del Cid cuando indica a sus familiares en el verso 1644: "*afarto veran por los ojos / cómmo se gana el pan*".

Lejos de tratarse de una sola mención en el texto, la obsesión del personaje central del *CMC* es el poder dispensar bienes de manera continuada sobre todos los miembros de su grupo como podemos observar en el verso 688: "*si venciéramos la batalla, creçremos en rictad*", 806-810: "*¡Dios, qué bien pagó a todos sus vassallos/ a los peones e a los encabalgados!/ Bien lo aguisa el que en buena hora nasco / cuantos él trae todos son pagados*".

Valentía [*NAŶDA, SAŶAʻA*]

El jefe de una tribu debía dirigirla en el combate y por esta razón debía ser avezado en la guerra y sus trampas y valiente. El hecho de no cumplir con esta condición podía inhabilitar a una persona para ser *sayyid*[53]:

> "Dijeron algunos árabes: ¿Cuál es la característica de vuestro sayyid? Dijeron: Es al que tememos cuando avanza y al que criticamos, y del que murmuramos, cuando retrocede".

El *sayyid* debía conseguir, con su capacidad guerrera, recursos para asegurar la supervivencia de la tribu, por lo que su inacción era tenida como muestra de falta de arrojo y de inteligencia[54]:

---

52. *Idem*, I, p. 293; capítulo sobre el huésped. El último verso también aparece en la página 792 de la misma obra, en el capítulo sobre la memoria y la loa; J. Ramírez del Río, *La Orientalización de al-Andalus...*, p. 122.

53. *Idem*, I, p. 608.

54. Ibn ʻAbd al-Barr, *op. cit.*, p. 234. Verso que nos recuerda éste del *Poema de Mio Cid* (p. 65, versos 947-948): *"Ya cavalleros! Dezirvos he la verdad / qui en un lugar mora siempre lo so puede menguar".*

(Metro *ṭawīl*, rima *ba*).

- "¡Cuando la gente permanece en sus tiendas, les ves
  ajenos a la posibilidad de conseguir ganancias!".

La valentía de un *sayyid* no debía sin embargo alcanzar la temeridad, y debía en todo momento cuidar por la integridad de los miembros de su grupo antes que por conseguir grandes riquezas.

Este rasgo de la descripción de los héroes puede en principio parecer poco propicio para establecer diferencias entre las diferentes tradiciones literarias, pues en todas ellas la valentía es un rasgo imprescindible. Sin embargo, el carácter verista de las narraciones de los *ayyām al-'arab*, en que las batallas enfrentan a grupos de unas decenas de caballeros, facilita que la forma de expresar esa valentía sea mucho más similar a la del *Poema de Mio Cid* que a la épica francesa. En el poema se destaca la condición heroica del Cid porque atiende a las necesidades de los suyos, con los que comparte incluso el parco botín del robo a Rachel y Vidas.

Resistencia (*ṣabr*)

La resistencia o la paciencia, que de ambas formas puede ser entendida la palabra árabe *ṣabr*, se refiere a la capacidad para afrontar con entereza los reveses de la fortuna, sin dejarse doblegar por las derrotas ni ensoberbecer por las victorias. Esta ecuanimidad era tenida en mucho a la hora de elegir un *sayyid*, pues con la multitud de combates a la que se veían abocados los árabes de la Arabia preislámica y de los primeros tiempos del islam era difícil que no sufrieran derrotas o pérdidas de seres queridos. El ser capaces de afrontarlos sin mostrar desesperación era una cualidad muy alabada; la grandeza de ánimo para sobreponerse a las dificultades era una cualidad que distinguía a héroes como Qays b. Zuhayr o 'Amr b. Ma'dīkarīb.

Ibn 'Abd al-Barr nos llega a decir que el siguiente verso del *sayyid* Durayd b. al-Ṣimma era considerado por algunos críticos como el más hermoso de los escritos por los árabes. Es el que dedicó a su hermano 'Abd Allāh, muerto en batalla:

(Metro *ṭawīl*, rima *dal*).

- "Se quejaba poco de las desgracias
  y pensaba en el día los problemas
  que habrían de llegar al siguiente"[55].

El ser resistente en los combates y saber esperar la oportunidad, sin dejarse llevar por el miedo o por el ardor, era muy necesario para el combate en el medio desértico y la paciencia resultaba imprescindible para actuar de forma

55. Ibn 'Abd al-Barr, *op. cit.*, p. 362.

medida dentro del campamento. Esta paciencia y resistencia, sin embargo, no eran en modo alguno pasiva o fatalista, sino una forma de superar adversidades para poder vencer al enemigo o sobrevivir a una adversidad de forma activa. En ocasiones estas duras condiciones llevan a los *sayyid*-es al cinismo. Un comportamiento similar es el del Cid cuando al comienzo del *Poema* –verso 14– le dice el Cid a Alvar Fáñez:

> "¡*Albriçia, Albar Ffañez ca echados somos de tierra!*".

O la reacción tras conocer la ofensa sufrida por sus hijas en Corpes, detallada en los versos 2828-2829:

> *"Quando gelo dizen a mio Çid el Campeador / una grand ora pensso e comidio"*.

Ambas acciones serían imposibles en un héroe de la épica francesa, en la que el ímpetu es destacado por encima de cualquier otra cualidad en los personajes heroicos, que deben devolver centuplicada cualquier ofensa. El Cid, en estos casos, se muestra muy al contrario como *ṣabūr* [resistente, paciente].

Mesura (*ḥilm*)

La figura más destacada por las fuentes a la hora de referirse al *ḥilm* es la del primer califa omeya, Mu'āwiya. La principal virtud de un *sayyid* en su comportamiento con los demás miembros de su comunidad era, precisamente, su capacidad para no actuar de forma orgullosa, para no molestar a los demás con su precedencia y poderío, con lo que el *ḥilm* lo podríamos definir en un primer momento como modestia. En este sentido la mención de la *Bahŷat al-maŷālis* resulta muy clara:

> "Cuando mencionan las razones del mando de Mu'āwiya b. Abī Sufyān dicen: Se desplazaba por el campamento como si fuera la oscuridad misma"[56].

A pesar de tratarse del monarca más poderoso de su tiempo, el ceremonial que rodeaba a este personaje, tal y como se describe en las fuentes árabes, resultaba extremadamente sencillo. Hay otras muchas anécdotas en la obra en que esa modestia se ve ejemplificada por el hecho de que Mu'āwiya no castigara a algún insolente de alguna tribu aliada y se limitara a irse de su compañía tras un insulto[57], hecho que no dejaba de alabarse tanto por la condición de califa como por evitar así disputas con las demás tribus.

Esta cualidad era ponderada por encima de las demás, y el famoso antólogo y estudioso de la Arabia preislámica al-Aṣma'ī, citado por Ibn 'Abd al-Barr, indica:

---

56. *Idem,* I, p. 607.

57. R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, 1984, I, p. 53.

> "Se decía: no se reúnen diez sin que haya entre ellos un guerrero o más, pero puedes juntar a mil sin que entre ellos haya un hombre magnánimo [*ḥalīm*][58].

La función de *ḥākim* o juez que cada *sayyid* había de desempeñar en el interior de su tribu explica en buena medida esa mesura. Un castigo excesivo a un miembro de la comunidad podía suponer la quiebra de la solidaridad tribal.

> "Dijo Mu'āwiya: Intento considerar las cosas de manera que mi magnanimidad sea mayor que la culpa"[59].

La forma en que la *Bahŷat al-maŷālis* pondera la figura de este califa por esta virtud nos muestra cómo era considerada la quinta esencia del *sayyid* árabe.

> "Preguntó Mu'āwiya a 'Amr b. al-'Aṣ: ¿Quién es el hombre más elocuente? Respondió: quien deja a un lado la curiosidad y se reduce a lo esencial. ¿Y quién es el más paciente? Respondió. Quien cambia su mundo por las bondades de su religión. Preguntó: ¿Quién es más valiente?. Dijo: Quien cambia su ignorancia en mesura"[60].

En el *Poema de Mio Cid* hay distintos momentos en que la mesura del protagonista asemeja el comportamiento de los héroes árabes. Así, tras la batalla de Castejón, en los versos 486 a 493 el Cid le dice a Minaya Albar Fáñez que tome el quinto del botín, indicando así que el *sayyid* o jefe de esta batalla ha sido él, pues le entrega la precedencia debida al guerrero al mando en una batalla victoriosa[61], de modo similar a lo que hizo en los días de al-Ṯaytal y al-Nibāŷ el *sayyid* Qays b. 'Āṣim[62]. El mismo hecho de tomar el quinto del botín ya nos indica un claro influjo árabe como señaló en su día Américo Castro[63].

Este comportamiento es mucho más propio de las tradiciones de los *ayyām al-'arab* que de las jactanciosas disputas entabladas entre los caballeros de la épica franca tras una victoria. El comportamiento del Cid en este asunto recuerda a la frase que indicamos anteriormente, en que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz hace ver a un árabe que no puede ser el *sayyid* de su tribu porque dice que lo es. Alvar Fáñez decide llevar esta parte del botín al rey Alfonso para solicitar el perdón; no debemos olvidar que este comportamiento colectivo se encuentra bastante en consonancia con las tradiciones descritas por Ibn 'Abd al-Barr en la *Bahŷat al-maŷālis*.

---

58. Ibn 'Abd al-Barr, *op. cit.*, I, p. 602.
59. *Idem*, I, p. 615.
60. *Idem.*
61. *Poema de Mio Cid*, vv. 486-493.
62. Ibn 'Abd Rabbihī, *El libro de las batallas de los árabes*, edición, introducción, estudio y notas, J. Ramírez del Río, Madrid, 2002, pp. 38-40 del texto árabe y 51-52 de la traducción.
63. A. Castro, *España en su historia*, Madrid, 1983 [reed. de la de 1946], pp. 71-77.

Elocuencia [*al-bayān*]

Hay un capítulo entero dedicado en la *Bahŷat al-maŷālis* a la elocuencia y la claridad de expresión [capítulo 5]. El elogio de la elocuencia es frecuente en las obras de *adab* y en la *Bahŷat al-maŷālis* es muy frecuente. Sin embargo, la discreción era una cualidad muy apreciada en los *sādāt*. Resulta frecuente encontrar menciones al silencio cuando se trata de la elocuencia, cosa sorprendente a primera vista. La forma de conciliar ambos aparece en la *Bahŷat* de forma sorprendente:

> "Dijeron: el silencio es paz y la palabra acertada, ganancia; el botín es mejor que la paz"[64].

La influencia de las palabras en el comienzo de los conflictos quedó reflejada en un verso de Ḥuḍayfa b. Yaman recopiladas por Ibn ʻAbd al-Barr[65]:

> "El comienzo de las guerras se encuentra en las palabras".

El *sayyid* debía ser capaz de insultar al enemigo y de defender a los suyos no sólo con las armas en la lucha sino también en las disputas y mediante los poemas que se difundían de un lugar a otro. El verso que mejor refleja este hecho es el del gran poeta Imrū-l-Qays[66]:

> "La herida causada por la lengua es como la provocada por la mano".

La buena expresión debía servir para la defensa de los derechos propios frente a otros grupos tribales tanto en el combate como en períodos de paz. Este aspecto relativo a la forma de dirigirse a los demás de los héroes árabes en el combate fue analizado por A. Galmés de Fuentes[67].

Resulta evidente la capacidad mostrada por el Cid en las diferentes ocasiones en que se expresa en público a lo largo del texto del *Cantar*, en especial en el caso de las cortes de Toledo. La forma mesurada de expresarse en estas cortes, indudablemente ceñidas al derecho castellano como mostró E. Lacarra[68], no se corresponde a otros casos de la épica franca pero sí se corresponde con la forma en que los *sayyid*-es se expresaban en presencia de los califas ortodoxos y los omeyas.

Juicio [*al-ḥasab*]

Algunas de las virtudes anteriores pueden llevarnos a la conclusión de que la inteligencia en la dirección de una tribu forma parte del *ḥilm*. Sin embargo, en la descripción de Ibn ʻAbd al-Barr encontramos referencias a la sagacidad y la

---

64. Ibn ʻAbd al-Barr, *op. cit.*, I, p. 55.
65. *Idem*, p. 468.
66. *Idem*, p. 59.
67. *Épica árabe y épica castellana*, Barcelona, 1978.
68. E. Lacarra, *El Poema de Mio Cid: realidad histórica e ideológica*, Madrid, 1980.

astucia del *sayyid* para dirigir acertadamente a la tribu en los conflictos y en las distintas circunstancias que pudieran encontrarse. Este aspecto fue transmitido a los héroes árabes de al-Andalus que debían mostrar su habilidad en las narraciones bélicas como destacó D. Oliver[69]. En ocasiones encontramos distintas versiones referentes a una misma batalla en las que se intenta demostrar que la victoria ha sido obtenida mediante el engaño y como destacó M.A. Makkī la principal razón para la admiración de Rodrigo Díaz por Muhallab era su capacidad para imponerse a enemigos superiores gracias a su astucia.

Este tipo de astucia lo podemos encontrar tanto en el campo de batalla como fuera de él. Curiosamente contamos con un referente adecuado para el Cid en el propio al-Andalus, donde un caballero, al-Surunbaqī, precedió al Cid engañando a unos judíos para que pagaran su rescate a los vikingos que lo habían capturado[70]:

> "Sa'dūn b. Fatḥ al-Surunbāqī... lo apresaron los *maŷūs* que llegaron a la costa occidental de al-Andalus en tiempos del emir Muḥammad, y lo rescató un mercader judío que buscaba conseguir ganancias; (Sa'dūn) prometió al judío recompensarle hasta que consiguió huir de él, pero luego defraudó su confianza y le hizo perder su dinero".

Algunos críticos mencionaban la sorpresa que les producía la treta del Cid sufrida por Rachel y Vidas[71], señalando que era un tanto impropia de un héroe épico. Sin embargo como podemos apreciar resultaba normal en el contexto de la tradición épica andalusí. Debemos aclarar desde el primer momento que no es nuestro propósito sostener que el episodio del fraude a los judíos del *Poema de Mio Cid* proceda de esta narración. No obstante, resulta evidente que la manera en que el *Cantar* describe al Cid se encuentra en consonancia con la manera de describir a los personajes heroicos de al-Andalus en multitud de aspectos.

El mozarabismo de uno de los dos autores de esta obra, postulado por Menéndez Pidal, ha dado lugar a que distintos aspectos de la obra hayan sido estudiados desde el prisma de los posibles influjos árabes, pero la descripción que mostramos en estas páginas, y que indudablemente requerirá futuros trabajos, parece apuntar a una dependencia más directa de algunos modelos andalusíes de lo que hasta ahora sospechábamos.

---

69. D. Oliver Pérez, «Las batallas del Cantar de Mio Cid desde la perspectiva de la historiografía árabe», *Revista de Historia Militar*, XXXVI, 1992, pp. 15-52 y de la misma autora: «Una nueva interpretación de la batalla de Alcocer», *Revista de Historia Militar*, XXXVII, 1993, pp. 15-44.

70. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, III, ed. Antuña, París, 1937, p. 23. Ya llamamos la atención sobre este hecho en el artículo «Notas acerca de un texto épico en al-Andalus», *Anaquel de Estudios Árabes,* XIV, 2001, pp. 219-230.

71. N. Salvador Miguel, «Reflexiones sobre el episodio de Rachel e Vidas en el Cantar de Mio Cid», *RFE*, 59, 1977, pp. 183-225 y del mismo autor: «Unas glosas más al episodio de Rachel y Vidas en el Cantar de Mio Cid», *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*, Madrid, 1983, II, pp. 493-498; C. Alvar, «El Poema de Mio Cid y la tradición épica: breves comentarios», *El Cid, de la materia épica a las crónicas caballerescas*, Madrid, 2002, pp. 9-21, especialmente pp. 13-14.

Los *sayyid*-es en al-Andalus en el siglo XIII

En general solemos asumir que la institución del *sayyid* árabe limitó su vigencia en al-Andalus a los tiempos en que la institución tribal mantuvo su pujanza. Sin embargo, como destacamos en *La Orientalización de al-Andalus*, el proceso de arabización cultural significó la prescripción de una serie de modelos y de paradigmas sociales que se impusieron en al-Andalus debido al prestigio social que los acompañaba, independientemente de la etnia a la que perteneciera cada persona o grupo social. Por esta razón y aunque los modos de vida propios de la vida tribal habían desaparecido en épocas relativamente tempranas, se mantuvo la categoría de *sayyid* de distintos grupos tribales hasta fechas tardías, en formas similares a lo que podemos encontrar en el caso de Ibn ʻAbd al-Barr. Así, pocos años antes de la caída de Sevilla en manos de los cristianos, encontramos la biografía de un sabio de Tejada [Ṭalyāṭa] que era el *sayyid* de su tribu.

Las referencias que contamos con menciones similares a un *sayyid* en este período suelen aludir a los descendientes del califa almohade ʻAbd al-Muʼmin, pero esta sola mención puede mostrar que la palabra *sayyid* era todavía utilizada en el siglo XIII para designar a un jefe tribal en un mundo que había cambiado por completo.

A modo de conclusión

La palabra *sayyid* ha tenido una historia muy larga en la cultura árabe y ha designado distintas realidades a lo largo del tiempo. Este hecho no debe llevarnos a concluir que se trataba de una denominación vagamente respetuosa aplicada a un guerrero castellano victorioso en el al-Andalus del siglo XI y adoptada posteriormente en un texto épico. La condición de *sayyid* era perfectamente conocida en esta época y las virtudes que debían adornarlo se encontraban codificadas en una tradición que contaba en aquel momento con varios cientos de años y que había sido compilada por un sabio que residió y murió en el Levante pocos años antes de que Rodrigo Díaz comenzara sus campañas por esta región. Resulta clara la dependencia de la caracterización del Cid en el *Poema* de modelos formales procedentes de la tradición árabe, que dan lugar a un personaje heroico muy diferente de los procedentes de modelos franceses.

El hecho de que este personaje recibiera el apelativo de *sayyid* no debe entenderse como el mero uso de una palabra de origen árabe sin mayores consecuencias, sino la aplicación de un apelativo que respondía a las características que este personaje de frontera recibió por parte de un grupo humano que se encontraba en la transición entre el mundo andalusí y el castellano. Por otro lado no debemos irnos al otro extremo y defender un origen únicamente andalusí del *CMC*; resulta evidente que se trata de un personaje perteneciente al mundo cristiano, por más que su condición fronteriza lo aproxime a modelos árabes, y apartarlo de esa realidad supone desvirtuarlo de forma grave.

Resumen

El sobrenombre árabe por el que es conocido Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, procedente del *sayyid* árabe, lejos de ser un título simplemente respetuoso hacia el caudillo militar lleva consigo toda una serie de rasgos que identifican al *sayyid* de las tribus beduinas. Estas figuras y los rasgos de su carácter pasarían al acervo propio de los árabes, que los extenderían en el tiempo allá donde fueran. Se analizan en el presente trabajo esos rasgos del *sayyid* según una obra de *adab* cercana a la aparición del Cid en Valencia, la *Bahŷat al-maŷālis* de Ibn ʻAbd al-Barr (368/978-463/1071), poniéndolos en relación con los rasgos de Rodrigo Díaz de Vivar según el *Cantar de Mio Cid.*

Palabras clave: Rodrigo Díaz de Vivar, Cid, *sayyid*, héroe, beduino, Ibn ʻAbd al-Barr, *Bahŷat al-maŷālis.*

Abstract

The Arabic nick name by which is known Rodrigo Díaz de Vivar, the Cid, from the Arabic *sayyid*, far from being a title just respectful towards the war lord carries a number of features that identify the *sayyid* of the Bedouin tribes. These figures and their character traits would be a part of the cultural heritage of the Arabs, who would spread it over time and wherever they went. We analyze here these features of the *Sayyid* as appear in a work of *adab* composed close to the presence of the Cid in Valencia, the *Bahŷat al-maŷālis* of Ibn ʻAbd al-Barr (368/978-463/1071), relating them to the features of Rodrigo Díaz de Vivar as appear in the *Cantar de Mio Cid*.

Key words: Rodrigo Díaz de Vivar, Cid, *Sayyid*, Hero, Bedouin, Ibn ʻAbd al-Barr, *Bahŷat al-maŷālis*.

EL CONCEPTO DE FRONTERA EN LA EDAD MEDIA. LA FRONTERA MERIDIONAL DEL REINO DE VALENCIA. SIGLOS XIII-XV*

*Juan Antonio Barrio Barrio***

El concepto de frontera en la historia medieval

Como afirman tres historiadores franceses tan prestigiosos como Bazzana, Toubert y Guerreau, la preocupación historiográfica y política sobre la frontera arranca en el siglo XIX, en relación con el desarrollo de los nacionalismos y con el descubrimiento de los antagonismos que podían existir entre fronteras estatales y fronteras nacionales, entre fronteras impuestas por las realidades políticas y fronteras subjetivas, deseadas o soñadas. Desde entonces no han dejado de interesar los aspectos históricos y sociopolíticos de las fronteras[1].

Durante el siglo XIX se produce el registro sistemático de las fronteras nacionales, un registro geométrico preciso de la totalidad del espacio, parcela por parcela (con la elaboración de catastros siguiendo el modelo napoleónico). La idea de frontera se plantea como una línea fija con exactitud casi absoluta, que tiene un valor ontológico al presentar el carácter territorial y cartográfico-geométrico de este tipo de Estado nacional decimonónico.

La compartimentación de la totalidad del espacio terrestre en estados y entidades rodeadas de fronteras lineales es un hecho reciente datado en el periodo de transición entre el siglo XVIII y el siglo XIX. La idea de frontera es europea, salvo la excepción puntual de la muralla china. Fue ignorada por las civilizaciones antiguas, excepto la civilización romana. El concepto de frontera fue difundido en todo el mundo por los europeos a partir de la experiencia colonial[2].

---

* La presente aportación ha sido elaborada en el marco del proyecto de investigación "Fundamentos de identidad política: la construcción de identidades políticas urbanas en la Península Ibérica en el tránsito a la modernidad" (HAR2009-08946).

** Universidad de Alicante.

1. A. Bazzana, «El concepto de frontera en el Mediterráneo Occidental en la Edad Media», *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, 1997, p. 25.

2. M. Foucher, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique,* París, 1988, p. 29.

Guerreau afirma que este tipo de noción de frontera no ha existido jamás en la Edad Media. Para Guerreau la frontera en la Edad Media se concibe como una verdadera barrera entre dos sociedades que apenas se superponen o se imbrican entre sí en ningún momento. Y esto se produce solamente en la periferia de la civilización occidental cristiana, donde no se observa ninguna línea, pero existen zonas-tapones[3].

En la Edad Media la idea de territorialidad es anterior a la consolidación del concepto e identidad de frontera. Como ha puesto de manifiesto García de Cortázar[4], en una fecha temprana como 1017 se recoge una delimitación territorial entre Sancho García, conde de Castilla y Sancho III, rey de Pamplona. Pero lo que observamos en este escueto documento es una delimitación de lindes y mojones entre sus dos propietarios y señores[5], no vislumbrándose todavía la percepción de una realidad de frontera, que atañe a instituciones, personas, derechos, bienes, recursos, etc.

Asimismo y en relación con las denominaciones toponímicas y referido al término España y aludiendo a la *Crónica de los veinte reyes*, escrita entre finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, afirmaba Valdeón Baruque "Así pues, aunque en la obra se hiciera alusión a los diversos reinos cristianos existentes en la península Ibérica, la palabra 'España', obviamente, englobaba a todos ellos, tanto como mirada hacia el pasado de época visigoda como en su perspectiva de futuro de unidad política"[6]. A nuestro juicio la mención al término España en este texto y en las otras crónicas y documentos utilizados, tanto de origen castellano como catalán, por Valdeón en su obra *La Reconquista*, se circunscribe a una mera expresión de orden territorial, espacial y geográfico como recuerdo del término Hispania, en relación a la provincia del Imperio romano. No hay una implicación que afecte al territorio, al derecho, a la organización institucional y a los hombres que lo ocupan, como puede ser un Estado, una *Universitas* o una Nación, no hay mención a la *Gens*, sólo a la tierra. España o Hispania es presentada, por tanto, como un espacio geográfico, no como una entidad nacional o estatal.

Es decir, cuando los autores medievales, en las crónicas castellanas o catalanas, están empleando el término España o en otros textos literarios, lo hacen todos ellos con un único significado que todos entienden y es común para cada uno de ellos y es la noción de territorio, es un concepto meramente geográfico.

---

3. A. Guerreau, «Frontière», en C. Gauvard, A. Libera y M. Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, 2002, pp. 565-566.
4. J.A. García de Cortázar, «De una sociedad de frontera (el valle del Duero en el siglo X) a una frontera entre sociedades (el valle del Tajo en el siglo XII)», *Aragón en la Edad Media. Las Sociedades de Frontera en la España Medieval,* Zaragoza, 1993, p. 51.
5. A. Ubieto Arteta, *Cartulario de San Millán de la Cogolla (796-1076)*, Valencia, 1976, Doc. n.º 166, pp. 161-162.
6. J. Valdeón Baruque, *La Reconquista. El concepto de España: unidad y diversidad,* Madrid, 2006, p. 148.

Es además un término latino antiguo adaptado y traducido a dos de las principales lenguas romances peninsulares, el castellano y el catalán.

Hay que recordar que "Cuando, en un mismo texto, el latín utiliza alternativamente palabras como *signum*, *figura*, *exemplum*, *memoria*, *similitudo* –términos que en francés moderno pueden traducirse todos por 'símbolo'–, no lo hace de manera indistinta, sino que, al contrario, escoge cada una de aquellas palabras con cuidado, pues cada una posee un matiz esencial. Se trata de términos fuertes imposibles de traducir con precisión, a tal punto es vasto y sutil su campo semántico, pero de ninguna manera se trata de términos intercambiables"[7].

Algo similar sucede con el término y concepto de frontera. El Imperio romano ha utilizado los términos *limes* o *fines*, el primero para aludir a las líneas divisorias de las tierras conquistadas y que forman parte de su Imperio y el segundo referido a los "fines" o tierras extremas. En la Península Ibérica, cristianos y musulmanes emplearán un vocablo y un concepto nuevo –frontera–, que en sus diversas acepciones recoge perfectamente la nueva concepción de un espacio frontero, auténtico germen de la sociedad europea occidental y de la ideología de frontera que tanto obsesionó a los hombres del siglo XIX. Atracción por la idea de frontera que permitió la elaboración de una de las grandes obras de reflexión sobre la materia, la que presentó el norteamericano Turner en su obra *The Frontier in American History*, cuya primera edición fue publicada en New York en 1920[8].

Intentando esbozar una definición de frontera podemos recoger la de Pierre Toubert:

> "La frontera nunca es lineal, a no ser que hagamos una abstracción. Es una zona. No es estática más que en apariencia. Siempre es el resultado de un movimiento y en ella se materializa en el espacio un estado de equilibrio precario... El movimiento que crea o sostiene una frontera pone en funcionamiento numerosos componentes de orden distinto (demográficos, económicos, lingüísticos, religiosos, geopolíticos, etc.). La frontera nunca es un término o un simple cierre, sino una membrana viva o... un 'órgano periférico'... La frontera parece segregar, quizá, géneros de vida específicos, como el caso del 'soldado-campesino'. Crea, en todo caso, un estilo de vida cuyos caracteres fundamentales son la violencia, el desprecio por las normas y por los mecanismos de encuadramiento social que predominan en las zonas centrales. El mundo de la frontera es, por excelencia, el del *out law*"[9].

La numerosa historiografía sobre la evolución de la frontera peninsular ha apuntado la existencia de diversas fronteras que se fueron sucediendo provi-

---

7. M. Pastoreau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental,* Buenos Aires, 2006, p. 13.
8. He trabajado con una edición posterior: J. Turner, *The Frontier in American History*, New York, 1935.
9. J. le Goff, «Centro-Periferia», en J. le Goff y J.C. Schmitt (dirs.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, 2003, p. 151.

sionalmente en el tiempo. En la vertiente occidental de la Cordillera Cantábrica al Duero, del Duero al Tajo, del Tajo al Guadiana, del Guadiana al Guadalquivir y en la vertiente oriental desde las montañas pirenaicas al Ebro, del Ebro al Turia, del Turia al Júcar, del Jugar al Segura. Pero han sido fronteras variadas y diversas en su tipología, en sus características socioeconómicas, políticas y territoriales y en la duración e intensidad finisecular de cada uno de estos espacios fronterizos.

Lo que tradicionalmente ha venido denominándose Reconquista ha supuesto, a grandes rasgos, un lento proceso de avance de la cristiandad peninsular frente a al-Andalus, de carácter militar, político, humano, social, económico, cultural, ideológico y realizado de norte a sur sobre estos espacios temporal y provisionalmente fronterizos. Aunque esta frontera pudiese ampliarse con lentitud, la idea de temporalidad era latente, dado que entre reyes, condes, nobles, magnates, abades, obispos, etc., existía la permanente conciencia de fomentar el avance de la colonización, de la necesidad de una nueva organización de los espacios a ocupar, a la vez que poder proyectar nuevas conquistas y colonizaciones, la necesidad de instaurar nuevas sedes episcopales e incluso la posibilidad de repartir entre los principales soberanos de los territorios a conquistar en el futuro, mediante tratados como el de Tudillén rubricado en 1151.

La frontera se presenta, por tanto, como un territorio, un espacio socioeconómico, pero también político, religioso, cultural, lingüístico, en permanente evolución y transformación. Uno de los aspectos claves de esta frontera en permanente movimiento fue el concepto acuñado por García de Cortázar, la "organización social del espacio"[10], como paradigma de esta articulación socioespacial realizada al socaire de los avances espaciales.

Una de las grandes novedades del siglo XIII en la frontera entre el reino de Granada y los dominios cristianos es la singular situación que se va a crear con una demarcación fronteriza estable y por las "específicas condiciones políticas y económicas y por la estabilidad en general de las respectivas posiciones"[11]. La frontera deja de ser inestable y temporal para convertirse en permanente y estable.

La periferia peninsular, de una de cuyas partes vamos a hablar, el espacio que entre la segunda mitad del siglo XIII y finales del siglo XV fue limítrofe para la cristiandad peninsular pero también para la propia cristiandad mediterráneaoccidental, fue la más original, ya que se observa que la sociedad cristiana que encontramos en fechas posteriores a la Reconquista no sólo difiere de la sociedad del Islam ibérico, sino que, además, es muy distinta de la sociedad cristiana del periodo anterior a la Reconquista. La sociedad de esta zona fue tecnológica-

10. J.A. García de Cortázar y otros, *Organización social del espacio en la España Medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII al XV,* Barcelona, 1985.

11. M.J. Viguera Molins, «El Reino Nazarí», en J. Lynch, *Historia de España*, vol. 9, *La Baja Edad Media. Crisis y recuperación*, Madrid, 2007, p. 23.

mente más avanzada e intelectualmente más sofisticada; se encontraba inflamada por un optimismo agresivo y expansionista. Era un mundo dinámico que recibió el impulso de los concejos y de los gremios, de la ley romana y de la escolástica, de las universidades, de la eficacia burocrática y de las instituciones monárquicas, del nacionalismo incipiente, de las lenguas vernáculas, de "modernas" técnicas militares y de nuevas técnicas comerciales, del arte gótico[12].

El origen medieval del término frontera. Introducción y evolución del término en la Península Ibérica

Tradicionalmente y a partir de un conocido trabajo publicado por Lucien Febvre en 1928 se ha planteado el origen tardío del concepto frontera, elaborado en los siglos finales de la Edad Media[13]. Al inicio de su trabajo refería la dificultad de definir el término y su ausencia en los diccionarios históricos.

Parece que las advertencias realizadas por Febvre en ese trabajo sobre la escasa definición del término frontera no tuvieron un eco inmediato, ya que hemos realizado una valoración sobre la propia importancia del concepto frontera dentro del vocabulario historiográfico medieval, a partir de una prospección sobre diccionarios de Historia Medieval publicados en las últimas décadas y así comprobar el impacto de la voz frontera en los mismos. Empezando con un clásico, la obra de Pierre Bonnasie aparecida en 1981, *Les Cinquante Mots clefs de l´Historie Médiévale*, cuya primera edición en castellano fue publicada por Crítica en 1983 con el título *Vocabulario Básico de la Historia Medieval*. Pues bien, la voz frontera no aparecía, ni tampoco alguna relacionada como centro-periferia, etc., mientras que encontramos términos como ciudad nueva, fragua, gesta, rapiña, etc. En un término tan asociado al concepto de frontera como es la rapiña, sólo vemos una breve aparición de una alusión al término frontera: "Con los carolingios, mejores organizadores que sus predecesores, la rapiña se convirtió en un asunto de estado, quedando en adelante reservada a los especialistas: los guerreros vasallos; además, se practicaba con preferencia (aunque no exclusivamente) en las fronteras"[14]. No sólo llama la atención la ausencia del término frontera, sino también la de otro tan significativo como guerra, mientras que rapiña, que no deja de ser un concepto subsidiario de ambos, aparece resaltado. Parece ser que las modas historiográficas se imponen sobre el sentido común.

12. J. le Goff, *op. cit*., p. 152.

13. L. Febvre, «Frontière: le mot et la notion», *Pour una histoire à part entire,* París, 1962, réed. 1982, pp. 12-24. Id., «Frontière: the word and the concept», en P. Burke, *A New Kind of History from the Writings of Lucien Febvre,* London, 1973, pp. 208-218.

14. P. Bonnassie, *Vocabulario básico de la Historia Medieval,* Barcelona, 1983, p. 190.

Ocho años después, en 1989, Henry Loyn editaba en Londres *The Middle Ages. A concise Encyclopaedia*, traducido al castellano en 1998 con el título *Diccionario Akal de Historia Medieval*. En esta obra aparece el término guerra, pero no han sido incluidos conceptos como frontera, centro-periferia o rapiña.

En 1999 aparecía en Francia una obra que ha sido traducida en fechas recientes en España por la editorial Akal, me refiero al *Dicctionaire raisonné de l´Occident médiéval*[15], traducido como *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, con ochenta entradas comentadas de forma exhaustiva, no apareciendo la voz frontera, pero sí la entrada centro-periferia elaborada por Jacques Le Goff, en la que se ha incluido una referencia al concepto de frontera, y en la que creo que acertadamente se establece una clara relación entre la capacidad de la Historia para modificar los espacios y el espacio como engendrador de Historia. Y como afirmación de gran valor: "Entre los elementos espaciales que estructuran la evolución de los conjuntos históricos, no hay nada más revelador de esa interacción y de sus transformaciones, que las relaciones entre el centro (o los centros) y la periferia (o las periferias), la observación de cómo evolucionan tales relaciones y cuáles son sus límites"[16].

En una obra más reciente y ambiciosa, editada en París en octubre de 2002, bajo la dirección de Claude Gauvard, Alain de Libera y Michel Zink, el *Dicctionarie du Moyen Âge*, con mil setecientas noventa entradas y con un carácter de integrar todos los aspectos de la Edad Media en un diccionario, se ha recogido la voz frontera elaborada por Alain Guerreau, donde dice "*Car, ou bien on trouvait una véritable barrière entre deux societés ne se chevauchant à peu près en rien; et cela se produsait seulament à la périphérie de la chrétienté...*"[17]. Sin embargo, en esta obra conceptos como centro-periferia o rapiña no aparecen incluidos. Siendo además la definición del término de frontera muy excluyente en relación a unos espacios periféricos muy concretos.

En nuestro país hay que destacar la obra de José Hinojosa Montalvo, con su muy completo *Diccionario de historia medieval del Reino de Valencia* en cuatro volúmenes, editado en 2002 y con una amplia definición del término frontera, donde recoge especialmente las aportaciones realizadas en la historiografía de la Corona de Aragón por María Teresa Ferrer i Mallol y por el propio José Hinojosa Montalvo. Una de las definiciones sobre la frontera la presenta como un "espacio de confrontación, de tensiones con la parte opuesta, pero también de 'permeabilidad'"[18].

Es interesante comparar estas referencias sobre el concepto de frontera en el Occidente cristiano, con la aparición en 1996 en la editorial Akal del *Vo-*

15. J. le Goff y J.C. Schmitt (dirs.), *Dicctionaire raisonné de l´Occident medieval*, París, 1999.

16. J. le Goff, *op. cit.*, p. 148.

17. A. Guerreau, *op. cit.*, p. 565.

18. J. Hinojosa Montalvo, *Diccionario de historia medieval del reino de Valencia*, Valencia, 2002, tomo II, p. 274.

cabulario de Historia Árabe e Islámica de Felipe Maíllo Salgado, en la que lo más aproximado al concepto occidental de frontera son las voces *Dār-al-ḥarb*, como morada de la guerra, el país de la guerra, o sea el resto del mundo que no pertenece el dominio islámico, las tierras de los infieles, contra los cuales los musulmanes se hallan teóricamente en estado de guerra hasta que formen parte del dominio islámico y *Dār al-Islām,* en alusión al conjunto de territorios en los que rige la sariá, la ley musulmana, y bajo dominio de príncipes musulmanes[19]. Sin embargo, no incluye la definición del vocablo árabe *al-farantira.*

Sobre estos dos conceptos Alfonso Carmona González afirmaba en el congreso *La Frontera Oriental Nazarí*, celebrado en 1994, que el derecho islámico clásico divide el mundo en dos partes enfrentadas: la "casa del Islam" (*dār al-islām*) y la "casa de la guerra" (*dār al-ḥarb*) o "casa de la infidelidad" (*dār al-kufr*). El uso de ambas denominaciones viene a significar lo mismo: que los territorios donde dominan los infieles están, al menos en teoría, bajo la amenaza del Islam[20]. Desde la época del califato hasta el siglo XII se utilizó el término *Ṯagr* como denominación de la frontera con los cristianos, aunque con algunas diferencias. Desde el califato hasta la primera mitad del siglo XI, sin apenas modificaciones. Pero el avance cristiano dejó reducida la utilización del término hacia la segunda mitad del siglo XII a tres zonas fronterizas, el sector occidental o portugués (*al-Ṯagr al-garbī*), el sector central o castellano (*al-Ṯagr al-awsaṭ*) y el sector oriental o frontera levantina (*al-Ṯagr al-šarqī*)[21]. Esta nomenclatura, con la que se había denominado de forma habitual a la frontera musulmana, desaparece completamente en el siglo XIII y será sustituida por un nuevo vocablo, *al-farantira*, derivado de la arabización del término latino *frontaria* en opinión de Torres Delgado[22].

En la cristiandad occidental el concepto y el término de frontera se fue fraguando en los siglos finales de la Edad Media[23]. En Francia aparece entre los siglos XIII y XIV con un uso militar para aludir a la primera línea de los ejércitos en el combate y en el lenguaje arquitectónico referido a una fachada. La primera referencia como concepto geográfico se produce a finales del siglo XIV[24].

---

19. F. Maíllo Salgado, *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Madrid, 1996, p. 61.
20. A. Carmona González, «La Frontera Islámica: doctrina islámica e instituciones nazaríes», *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, 1997, p. 48.
21. C. Torres Delgado, «El territorio y la economía», *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo VIII, p. 507.
22. *Ibid.*, pp. 507-508.
23. Una primera e interesante aportación sobre el concepto frontera fue realizada en el Seminario "Frontière et peuplement dans le mondé Méditerranéen au Moyen Âge", celebrado en Erice (Trapani) en septiembre de 1988: A. Bazzana, P. Guichard y Ph. Sénac, «La Frontière dans l´Espagne Médiévale», *Castrum, 4. Frontiére et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen âge*, Roma-Madrid, 1992, pp. 35-59.
24. G. Constable, «Frontiers in the Middle Ages», en O. Merisalo, *Frontiers in the Middle Ages*, Louvain-La-Neuve, 2006, p. 3.

La aparición del término en la Península Ibérica es más temprana que en el resto de Europa, ya que en los territorios de la antigua provincia romana de Hispania la presencia musulmana desde el siglo VIII había convertido a este espacio en la frontera meridional de la *Christianitas*[25], frente al mundo bajo dominio islámico.

En el resto de Europa podemos utilizar la precisa imagen con la que Georges Duby retrató la Europa del año 1000, como un espacio dividido que no tenía verdaderas fronteras[26].

La primera mención conocida historiográficamente del término frontera, que aparece en la documentación latina, se encuentra en el primer testamento de Ramiro I de Aragón redactado en torno al año 1059[27]: "*Castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere*"[28]. Esta primera aparición conocida del sustantivo frontera ha sido analizada por Philippe Sénac[29], que cita las sucesivas y siguientes apariciones del término frontera en la documentación aragonesa. En 1061 en el segundo testamento de Ramiro I se vuelve a mencionar "*in castellos de fronteras de mauros qui sunt per fare et in castellos qui sunt in fronteras per facere*"; un año después se hace en una carta real: "*et tu quod cavallero et franco sedeas quomodo homine debet esse in frontera francho et cavallero*". Hasta 1105 no vuelve a aparecer el vocablo, recogido en una donación al abad del monasterio de San Juan de la Peña: "*quanto ibi tenebamus frontera*"[30].

La primera constatación realizada por Sénac de la aparición del vocablo *frontaria* en latín en la Corona de Aragón es en un documento de 1202, una donación real referente a unas fortalezas: "*in frontaria sarracenorum*". En otras dos donaciones reales, una del mismo año y otra del año 1209, aparece copiada la misma expresión: "*in frontaria sarracenorum*"[31].

Resulta paradójico observar que en estas primeras apariciones del término frontera, el vocablo aparece en su acepción románica "frontera" inserta en textos totalmente latinos: "*...et alia pro cabtibos et pro pontes facere et ad castros de fronteras*

---

25. Para el concepto de *Christianitas* vid. R. Bartlett, *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Valencia-Granada, 2003.

26. G. Duby, *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420,* Madrid, 2002, p. 20.

27. Ph. Sénac, «La frontera aragonesa en los siglos XI y XII. *Pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum*», *Territorio, Sociedad y Poder*, 4, 2009, pp. 151-166.

28. Ph. Sénac, «*Ad castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere*. Note sur le premier testament de Ramire Ier d´Aragon», en C. Ayala Martínez, P. Buresi y Ph. Josserand, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001, p. 205.

29. Ph. Sénac, «Frontiére et reconquête dans l´Aragon du XIe siècle», en Ph. Sénac (ed.), *Frontières et espaces pyrénéens au Moyen âge,* Perpignan, 1992, pp. 47-60. Id., «Islam et chrétienté dans l´Espagne du Haut Moyen âge», *Studia Islamica*, 89, 1999, pp. 89-105. Id., «La frontière aragonaise aux XIe et XIIe et la chose», *Cahiers de civilisation médiévale*, 42, 1999, pp. 259-272. Id., «*Ad castros de fronteras de mauros*...» y «La frontera aragonesa en los siglos XI y XII...».

30. Ph. Sénac, «Frontiére et reconquête...», p. 209.

31. *Ibidem*.

de mauros qui sunt pro facere"[32], mientras que el nuevo vocablo latino *frontaria*, creado para aludir a este nuevo concepto, aparecerá en textos latinos en fechas posteriores a la de esta primigenia aparición en la documentación aragonesa.

Georges Martin ha estudiado el concepto de frontera en el *Cantar del Mio Cid*, afirmando que la frontera acaba donde comienza la tierra de moros[33]. Sobre este tema también se pronunció Lucien Febvre que afirmaba que en esta obra términos utilizados en la Península Ibérica, como límite, confín, no aparecen mientras que el vocablo frontera está incluido en el Poema con el significado de región o territorio que separa a dos pueblos, pero que no aparece referido a fortificaciones o un sistema militar de defensa[34].

Hemos realizado una revisión del texto y hemos localizado una aparición puntual y escasa del término frontera, exactamente en tres ocasiones.

> "Tres reyes veo de moros, derredor de mi estar,
> No lo detardedes los dos id pora alla;
> tres mill moros llevedes con armas de lidiar,
> Con los de la **frontera** que vos ayudaran.
> Prendedmelo a vida, aduzidmelo delante,
> Porque seme entro en mi tierra derecho me habra a dar.
> Tres mill moros cabalgan y piensan de andar,
> Ellos vinieron a la noche en Sogorbe posar;
> Otro dia mañana piensan de cabalgar,
> Vinieron a la noche a Çelfa posar.
> Por los de la **frontera** piensan de enviar;
> No lo detienen, vienen de todas partes"[35].

Más adelante y en la misma obra:

> "Ya es aguisado, mañana se fue Minaya,
> Y el Campeador, con su mesnada.
> La tierra es angosta y sobejana de mala,
> Todos los dias a mio Çid aguardaban
> Moros de las **fronteras** y unas gentes estrañas
> Sano el Rey Fariz, con el se consejaban
> Entre los de Teca y los de Terrer la casa,
> Y los de Calatayud, que es mas honrada;
> Asi lo han asmado y metudo en carta"[36].

32. *Ibidem*, p. 220.
33. M. González Jiménez, «Relación final», en C. Ayala Martínez, P. Buresi y Ph. Josserand, *Identidad y representación...*, p. 294.
34. L. Febvre, «Frontière: the word and the concept...», p. 217.
35. P. Salinas (ed.), *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, 1997, p. 126.
36. *Ibidem*, pp. 144 y 146.

En el testamento de Ramiro I de Aragón el término aparecía en una ocasión y en el *Cantar del Mio Cid* terminado de redactar en 1207 el sustantivo frontera se escribe en tres ocasiones, tanto en su forma singular como en plural.

También ha sido localizada la aparición del término en su acepción latina *frontaria* en la obra de Rodrigo Ximénez de Rada, que denomina en la primera mitad del siglo XIII a todos los territorios conquistados por Castilla y a las plazas fuertes avanzadas con el término *frontaria*[37].

Rastreando los corpus documentales latinos que pueden ser consultados, como es el caso de la excelente base de datos CODOLGA[38], hemos realizado una búsqueda de los términos *limes*, *fines* y *frontaria*, todos ellos alusivos a cuestiones de límites espaciales extremos y a la propia frontera en la documentación latina gallega. El término *limes* no ha aparecido en ninguna ocasión. El término *fines* aparece en quince documentos que van del año 883 al año 1320.

En el primer texto la mención a un territorio extremo parece nítida:

> "*manet notissimum quod ratione retinetur ambiguum, eo quod dum extremi fines prouincie Gallecie ab antiquis pre impulsionem sarracenorum in occidentali plaga*"[39].

Mientras que el término *frontaria* ha aparecido en cuatro ocasiones[40]. La primera en el año 941 y en relación a una cuestión de lindes agrarios y sería una aparición anterior a la del testamento de Ramiro I y en lengua latina, "*quos habeo de parentorum meorum. do uobis ipso agro cum frontaria et sua prestantia in giro usque in termino uestro, quomodo*"[41]. El sustantivo *frontaria* en este documento entronca con la evolución del término latino *fronte*, empleado para designar a las tierras que confrontan[42], lo que confirmaría la hipótesis de que el término frontera deriva de los términos del latín clásico *frons*, *frontis*[43]. En la documentación latina leonesa, la evolución del término *frontaria* sigue un desarrollo similar, con origen en los términos latinos *frons, frontis* y con un progreso crono-

37. C. Torres Delgado, *op. cit.*, p. 508.

38. *Corpus Documentale Latinum Gallaeciae* (http://balteira.cirp.es/codolga/). Sobre la base documental CODOLGA vid. F. López Alsina, «La red y las fuentes documentales medievales: el ejemplo de CODOLGA», *Aragón en la Edad Media. Pescar o navegar: la Edad Media en la red. Sesiones de trabajo. Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, 2005, pp. 19-40.

39. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela, II-VII*, Santiago de Compostela, 1899-1904, Doc. 15, pp. 29-30.

40. "*Caceres, Emerita a labore Sarracenorum, ac vigiliis, et desudatione tenendi frontariam cesaverint, hoc est cum civitates alie, vel Castella hunc laborem*" (1171) en A. López Ferreiro, *op. cit.*, Doc. 45, pp. 111-114. "*omnibus directuris suis, videlicet cum omnibus exitibus et pascuis et frontariis suis imperpetuum; et ipsi concedunt mihi unum casale in Barran*" (1220) en M. Romaní Martínez, *Colección diplomática do Mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense) 1025-1310*, Santiago de Compostela, 1989, 3 vols., Doc. 200, pp. 199-200.

41. J.M. Andrade Cernadas, *O tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*, Santiago de Compostela, 1995, 2 vols., Doc. 452, p. 614.

42. Ph. Sénac, «*Ad castros de fronteras de mauros...*», p. 212.

43. *Ibidem*, pp. 211-212.

lógico parecido, ya que en 1209 se constata la primera mención al término latino *frontaria* con significado de parte limítrofe de un reino[44].

La última referencia en la documentación gallega al término latino frontera es en relación a un documento de 1228, la que alude expresamente a una frontera con los musulmanes: "*qua sepulturam habuerint peregrini. et alias duas tercias in usus frontarie contra mauros assignet. precipimus quoque omnibus iusticiariis nostris ut hanc*"[45].

En la patrología latina hemos encontrado una referencia al término *frontaria* en la obra de Petrus Vallis[46], escrita en 1218, en la que aparece el término *frontaria* en relación a la frontera con los musulmanes.

> "*Quod si forte in persona comitis nollet Ecclesia ipsius petitionem audire, petir et rogat hoc idem pro filio; ita tamen quod puer nihilominus satisfaciat personaliter pro excessibus, vel in frontaria Saracenorum cum militibus eundo in subsidium Christianorum, vel in partibus transmarinis, secundum quod Ecclesia melius arbitrabitur expedire*"[47].

Parece ser que es en Castilla donde aparece con fuerza el término y el concepto de "frontera" en el contexto de la conquista de Andalucía y la creación de una de las primeras instituciones específicas de la frontera, el Adelantado de la frontera[48].

Mi planteamiento, que entronca con el original realizado por Lucien Febvre, es que el término y concepto de frontera es tardío en el mundo medieval. Trasladando esta hipótesis a la Península Ibérica y en el contexto del proceso histórico de avance territorial denominado Reconquista, hay que diferenciar entre una visión historiográfica que analiza la evolución de las fronteras en la Península Ibérica y otro que propone la aparición del concepto y término de frontera en el mundo medieval y en el contexto de dicha expansión territorial. Hasta la segunda mitad del siglo XIII y principios del siglo XIV todos los esfuerzos de monarcas y nobles se orientaban a "la consolidación de la frontera mediante un control de sus núcleos básicos de poder"[49]. Hasta el final de las campañas de Fernando III y de Jaime I no existieron fronteras definitivas. Como ha afirmado Mitre, hay que diferenciar entre el paso de una idea de frontera móvil a una realidad de frontera estática[50].

---

44. P. Pérez González, «Frontera», en *Diccionario latino-romance del Reino de León* (en prensa). Gentileza del autor.
45. J.V. González González, *Alfonso IX*, Madrid, 1944, 2 vols., Doc. 519, pp. 619-620.
46. P. Vallis Cernaii, *Petri Monachi Coenobii Vallium Cernaii Historia Albigensium et sacri belli in eos anno 1209 sucepti duce et principe Simone de Monteforti. Patrología Latina*, vol. 213.
47. *Ibidem*, "Petitiones regis Arragonensium ad praelatos in concilio apud Vaurum congregatos".
48. B. Vázquez Campos, «'Frontera' y Adelantamientos en época de Alfonso X», *Historia. Instituciones. Documentos*, 30, 2003, pp. 535-557.
49. A. Rodríguez López, *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III,* Madrid, 1994, p. 153.
50. E. Mitre Fernández, «La cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas», en E. Mitre Fernández y otros, *Fronteras y fronterizos en la historia,* Valladolid, 1997, p. 9.

El proceso denominado Reconquista fue un constante avance territorial sobre bases de dominio temporales y en ocasiones de control incierto, planteado hacia la futura consolidación de una frontera, hacia un *statu quo* aceptado por todos los poderes implicados en el reparto y a la organización del poder sobre los territorios que los cristianos eran capaces de gestionar en la Península Ibérica. Un dominio que hasta bien entrado el siglo XIII no llegó a quedar fijado o anclado en un espacio específico o concreto.

Lo que se produjo después de la conquista de Andalucía, de Murcia y del reino de Valencia, y especialmente a partir del tratado de Almizra en 1243 y la construcción del último estado musulmán, fue la creación entre esos espacios, el reino nazarí de Granada, el reino de Murcia y el reino de Valencia, de la primera frontera estable y anclada en el espacio de la Península Ibérica. Una frontera que sería perfilada con bastante precisión en la Sentencia Arbitral de Torrellas de 1304 y la adenda o modificación realizada un año después con el acuerdo de Elche. Es en esos márgenes espaciales y territoriales donde se desarrolla el concepto de frontera, la vida de frontera, las instituciones de frontera, la economía de frontera, etc.

Al igual que sucede con la forja de identidades, fenómeno que supone que la creación de una identidad implica la necesidad de crear la identidad contraria, la alteridad sólo puede desarrollarse en el reconocimiento mutuo de la existencia del otro. El origen y creación del concepto y término de frontera en los siglos finales de la Edad Media es un fenómeno como hemos planteado novedoso, frente a lo que había sido la erección del limes romano en época de Marco Aurelio, sobre los planteamientos ideológicos auspiciados ya en época del emperador Augusto, cuando se planteó una política territorial más hacia la contención que hacia la expansión. En todo caso el anclaje del limes romano a partir del siglo II d.C. es una acción unilateral pensada, decidida, acordada y ejecutada por parte de las autoridades imperiales romanas. El desarrollo de la frontera medieval peninsular a partir del siglo XIII es la consecuencia del establecimiento y consolidación de dominios territoriales llevado a cabo por las potencias implicadas: Corona de Castilla-León, Corona de Aragón y reino nazarí de Granada. El establecimiento de una línea fronteriza suponía la aceptación y reconocimiento mutuo de cada una de las partes de dicho contorno fronterizo y el asumir un *statu quo* territorial a partir de un determinado momento.

Torres Delgado plantea el establecimiento de la frontera nazarí como fenómeno paralelo a la creación del Estado granadino y llevado a cabo desde 1246 hasta 1260, fecha en que, a su juicio, queda realmente establecida la frontera del reino nazarí de Granada[51]. Acción que lleva pareja la creación de una frontera similar en territorio castellano, a la vez que entre castellanos y aragoneses se había fijado desde el Tratado de Almizra una primera frontera. La primera consecuencia es la creación de la frontera, que será estable pero no ina-

51. C. Torres Delgado, *op. cit.,* p. 509.

movible. Torres Delgado, en esta línea, ha elaborado una interesante cronología que muestra la evolución de la frontera nazarí granadina desde su primera fase de establecimiento (1246-1260) hasta su desaparición en 1492[52].

La historiografía que se ha ocupado del estudio de las identidades nacionales, territoriales y fronterizas, ha desdeñado o minusvalorado la posición de los reinos medievales ante la toma de conciencia en cada una de estas cuestiones. Se ha objetado que la identidad nacional surgió con claridad a partir del siglo XIX, sobre la base de principios como la precisa y definida territorialidad y las fronteras de una nación[53], o a través de los postulados de Anderson, que afirmaba que gracias a los modernos y eficaces sistemas de comunicación, verbigracia la producción impresa masiva, se facilitaba la homogeneización cultural e ideológica de una nación[54]. Hermet argumenta que es difícil documentar la conciencia colectiva de las poblaciones medievales, privadas de acceso a la escritura y prácticamente sin contacto los unos con los otros[55]. Estas aseveraciones parten, una vez más, de un profundo desconocimiento de la documentación y la sociedad medieval. Los archivos locales de los municipios europeos conservan miles de testimonios que permiten reconstruir los sistemas identitarios de los dirigentes urbanos de las villas y ciudades europeas al menos desde el siglo XIII[56]. Por otra parte el pretendido analfabetismo de toda la sociedad medieval debería empezar a ser cuestionado, ya que además de la gente que podía llegar a leer, el resto de los habitantes de las ciudades eran informados puntualmente de las disposiciones normativas o de otras noticias a través de la transmisión oral de la información. La supuesta falta de contacto de unos con otros es otro tópico falso sobre la Edad Media. El apogeo del mundo urbano a partir del siglo XI y el desarrollo de rutas de peregrinación como el camino de Santiago, convirtió a los europeos en una sociedad viajera y comunicada. Los caballeros-guerreros, los comerciantes, los marinos, los mensajeros de las ciudades, se desplazaban de unos lugares a otros en el desempeño de su actividad y se ponían en contacto con gentes que vivían en lugares alejados, con los que intercambiaban conocimientos, ideas, tecnologías, etc.[57]. En este sentido fue decisiva la difusión del papel, como material escriturario y el potente desarrollo de la relación epistolar entre ciudadanos a nivel privado y entre los diversos cen-

52. *Ibidem*, pp. 509-511.

53. G. Hermet, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, París, 1996.

54. B. Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, 2005.

55. G. Hermet, *op. cit.* p. 41.

56. Sobre la identidad urbana vid. J.A. Jara Fuente, G. Martin e I. Alfonso Antón (coords.), *Construir la identidad en la Edad Media,* Cuenca, 2010.

57. En descargo de Hermet se puede alegar que el fenómeno de la transmisión de la información en la Edad Media sigue siendo un tema poco investigado. Un congreso reciente se ha ocupado de esta novedosa cuestión, C. Boudreau, K. Fianu, C. Gauvard y M. Hébert, *Information et société en Occident à la fin du Moyen âge,* París, 2004.

tros de poder a nivel público. Como colofón a estas relaciones epistolares en los siglos finales de la Edad Media se produjo el origen de las relaciones diplomáticas entre los diferentes centros de poder, con el envío de sus mensajeros o embajadores que permitían poner en contacto ideas y corrientes de pensamiento entre unas ciudades y otras, sin olvidar el papel de las cortes y parlamentos medievales, que también favorecieron estos intensos contactos entre los representantes de las oligarquías dirigentes de los centros urbanos europeos.

Creo que a finales de la Edad Media se forjaron de forma seminal los primeros conceptos sobre frontera y nación, pero ideas y términos que eran desarrollados por las clases dirigentes y que podían tener una incidencia escasa entre el resto de las capas sociales. Precisamente, y siguiendo postulados como los de Anderson, estimamos que la principal aportación del siglo XIX es la plena madurez y la consolidación de las ideas sobre nación, territorio o frontera entre las capas dirigentes y la posterior asimilación, con mayor o menor lentitud, por las masas populares, de valores como nación, patria, etc.

Los procesos de construcción de identidades han sido más intensos y prolongados en el tiempo de lo que algunos historiadores han llegado a vislumbrar. Lo que en principio fue una conciencia de identidad que podía quedar limitada a las fronteras de una ciudad, se extendió en adelante hacia la abstracción, a las fronteras de un Estado que, por otra parte, la mayoría de los habitantes no habían visto jamás[58].

Para Rodríguez López el término *frontaria* es utilizado de forma exclusiva para designar los límites territoriales entre cristianos y musulmanes y nunca las franjas limítrofes que separaban Castilla de los demás reinos cristianos[59]. Para la mayoría de autores que se han ocupado de estudiar la frontera entre el reino nazarí de Granada y el reino de Castilla, el análisis de la frontera se circunscribe de forma exclusiva a dicha demarcación fronteriza[60].

En el reino de Valencia, la Gobernación de Orihuela fue un espacio fronterizo o demarcación natural creado a partir de la firma del Tratado de Torrellas en 1304. En este territorio el término y el concepto frontera tienen igual aplicación para la frontera con los musulmanes como para la frontera con los cristianos del reino castellano de Murcia.

En un documento de Pedro IV dirigido a las autoridades de la villa de Orihuela, concediendo un privilegio sobre la posesión de caballo armado de sus ha-

---

58. G. Messadié, *Historia del antisemitismo,* Buenos Aires, 2001, p. 221.

59. A. Rodríguez López, *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III,* Madrid, 1994, p. 259.

60. Criterio también recogido en un libro de reciente aparición, J. Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera,* Alcalá la Real, 2007. El título en su expresión genérica debería aludir a todas las fronteras que se desarrollaron en la Península Ibérica, incluidas las que afectaron a territorios de la Corona de Aragón. El desarrollo del libro se centra de forma exclusiva y muy especialmente en la frontera "entre Castilla y Granada" (*vid*. Contraportada).

bitantes, el monarca indica con precisión la posición de frontera de sus habitantes respecto a los enemigos musulmanes del reino nazarí de Granada y del reino de Castilla. Este texto recoge una precisa definición de la frontera que afectaba a la villa de Orihuela. La primera alude a los musulmanes del reino Nazarí de Granada y la segunda a la frontera con el reino de Murcia perteneciente a la Corona de Castilla.

> "*Com per algunes causes e rahons justes e com hauents memoria de molts e diverses agradables serveys a nos feits per los habitants en la vila de Oriola com encara esguardants que la dita vila es situada en frontera axi dels enemichs de la fe xristiana ço es de la morisma de Granada com encara del reyalme de Castella e que necessaria cosa a la poblaçio guarda e defensio de la dita vila e dels termens de aquella que los habitants en aquella e en sos termens no solament sien per nos e per lo dit nostre primogenit e per los oficials nostres e seus regits e tractats justament mas encara favorable e graciosa*"[61].

En un documento de 1382 se precisa la peculiar situación de frontera de la villa de Orihuela.

> "*Attressí como Oriola sie hedificada en loch de frontera de moros, hoc encara en frontera de castellans més que altre loch alcú del regne e senyoria del senyor rey d´Aragó...*"[62].

Alfonso V en una carta enviada al rey de Castilla afirmaba que, "*Rey muy caro e muy amado primo. En la villa de Hellín del vuestro Regno de Castiella frontera del nuestro Regno de Valencia...*"[63].

En un documento similar dirigido al gobernador del reino de Valencia della Sexona, y en relación a una queja presentada por su hermano Juan, rey de Navarra, que poseía tierras y vasallos en el reino de Valencia, el rey indicaba al gobernador que, "*...a instancia del illustre Rey de Navarra infant d´Arago e de Sicilia, nostre molt car e molt amat frare considerants que la mes de la sua terra que aquell posseex en Regne de Valencia es prop la frontera de Castella...*"[64].

En un privilegio de Juan II emitido más de cien años después del privilegio de Pedro IV, que recogía una precisa definición de la frontera de la Gobernación de Orihuela, se detalla una definición similar e incluso más explícita.

Nos encontramos en la recta final de la Edad Media en 1469. Han pasado doscientos años desde que el territorio fue pacificado por Jaime I en la campaña que realizó en el reino de Murcia para sojuzgar la revuelta mudéjar que había estallado en Andalucía y en el reino de Murcia[65]. En algunos aspectos no había cambiado casi nada y el *statu quo* se mantenía en la Gobernación de Orihuela, con una frontera que, desde las importantes modificaciones de 1304 con el Tra-

61. Archivo Municipal de Orihuela (AMO). Libro becerro, f. 94 r-v. (1364, diciembre, 20).

62. M.T. Ferrer i Mallol, *Organització i defensa d'un territori fronterer: la governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1990, doc. 210 (1382, mayo, 12), p. 516.

63. Archivo del Reino de Valencia (ARV), Real, 35, ff. 101v-102r. (1428, 01, 24).

64. ARV, Real, 35, ff. 142r. (1428, 12, 11).

65. J. Torres Fontes, *La reconquista del reino de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón*, Murcia, 1967.

tado de Torrellas, seguía perfilando una situación de triple frontera para la población cristiana de las localidades de realengo como la ciudad de Orihuela, con la numerosa población mudéjar que residía en los núcleos señoriales de la propia Gobernación, en zonas densamente pobladas como el valle de Elda, con la presión del cercano reino nazarí de Granada y con la frontera directa en torno al río Segura con el reino castellano de Murcia:

> "*Nós, don Joan, etc. Segons per part de vosaltres, amats e feels nostres los jurats e prohòmens de la nostra ciutat d'Oriola, nos és stat humilment significat, la dita ciutat e governació d'Oriola que és dellà Saxona és en la frontera de Castella e de Granada e poblada de molts lochs de mores e christians que són de senyoria de barons e cavallers, de què s'esdevé molt sovint que en los límits de la dita governació entrent gents per fer dans als poblats en aquella molt poderosament*"[66].

Unos pocos años antes, en febrero de 1460, la tensión entre las autoridades de la ciudad de Orihuela, capital de la Gobernación, era extrema ante la situación que se estaba viviendo en el cercano valle de Elda, con una elevada población mudéjar, ante la posibilidad de establecer una morería real en la villa cristiana de Monforte, lo que podía conllevar la despoblación y el abandono del lugar de los cristianos y a juicio de los regidores oriolanos poner en peligro la integridad física de la población cristiana de la Gobernación de Orihuela[67]. Así lo exponían en el memorial que preparaban para, a través de un mensajero, hacer llegar a Juan II sus temores:

> "*Item informara la dita majestat e notificara aquella com la vall d´Elda segons sa majestat ha vist sia tota poblada de moros la qual per esser contigua ab Regne de Castilla e quasi de Granada continuament en aquella venen adalids del dit Regne de Granada los huns per pasar moros del dit Regne e altres per matar robar e cativar xristians per los quals adalids es stat vist esser fets en la dita vlla molts dans...per causa del loch de Monfort qui es poblat de xristians qui esta en lo mig del dit vall qui ja en lo temps que aquesta terra fon recuperada e conquistada de moros se dona horde lo dit loch restas en la dita vall poblada de xristians per ço que los moros del dit vall no poguesen cobrir o donar obra que moros de Granada venguesen per fer los dits dans...*"[68].

El texto refleja de forma elocuente una amenaza real, aunque a lo mejor algo exagerada por parte de las autoridades. Pero nos interesa resaltar de este documento la expresión de una identidad y conciencia desarrollada por la oligarquía dirigente oriolana sobre la situación fronteriza de un territorio, la Gobernación de Orihuela, y sobre todo de las ciudades, villas y lugares poblados por cristianos que tenían que coexistir con morerías que tenían una elevada población mudéjar. Todos estos diferentes aspectos confluyen finalmente en la elaboración de una identidad colectiva, en la consolidación de una comunidad

66. ARV, Real, reg. 291, ff. 135v-136r. (1469, junio, 12).

67. J.A. Barrio Barrio, «La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1997, pp. 9-26.

68. Archivo Histórico de Orihuela (AHO), Contestador, n.º 31, ff. 29r-v. (1460, febrero, 25).

cristiana, sobre las bases de unos antepasados conquistadores que son glorificados por haber "recuperado y conquistado a los moros esta tierra", sobre la permanente existencia de un frontera que requiere de sucesivos esfuerzos bélicos por parte de los individuos que sustentan y reafirman esta comunidad.

En el Cuatrocientos los miembros de las oligarquías urbanas son los descendientes de los antiguos combatientes de la frontera, que mantienen en su memoria las hazañas de sus antepasados y de ellos mismos contra los musulmanes granadinos y contra los castellanos, como se jactan de recordar en sus peticiones de privilegios a la Corona.

Todo este programa de construcción de un aparato propagandístico para el ejercicio del poder en el ámbito local, y que llevaba implícito la elaboración de un discurso político que reafirmaba la identidad de la urbe cristiana, era tejido y reafirmado por la elite dirigente, que tras la conquista cristiana fue elaborando una identidad que afirmaba y reiteraba su hegemonía, la necesidad de sus servicios y la gratitud que debía emanar hacia estos linajes que eran los ostentadores de la memoria y la historia de la nueva comunidad cristiana y que estaba integrada plenamente en la Corona de Aragón.

La frontera del reino de Valencia. Génesis y antecedentes europeos y peninsulares

Queremos recordar una afirmación vertida por Miguel Ángel Ladero Quesada, en su obra *La formación medieval de España*, "La España en la que vivimos hoy se hizo en aquellos siglos: en su territorio, en sus regiones, en su forma geohistórica. Ningún otro período de la historia española tiene tanta importancia en estos aspectos. Pero además, la conquista, el dominio y la regionalización del territorio son sólo el aspecto externo, el más visible; hay otros muchos más complejos y profundos –sociales, políticos, culturales– que hacen de la plena Edad Media el tiempo en que nacieron o maduraron verdaderamente la inmensa mayoría de los elementos que componen la realidad histórica originaria de la España actual"[69].

La creación y posterior desarrollo de la frontera meridional valenciana a principios del siglo XIV con la sentencia arbitral de Torrellas se inserta en un contexto europeo expansivo, conquistador y colonizador[70]. La situación peninsular de forja permanente de fronteras, cuando en un territorio convergen dos espacios con diferente hegemonía religiosa o de civilizaciones entre dos zonas limítrofes, que van desplazándose de norte a sur, de la Cordillera Cantábrica al Duero, del Duero al Tajo, del Tajo al Guadiana, del Guadiana al Guadalquivir, desde las

69. M.A. Ladero Quesada, *La formación medieval de España. Territorios, Regiones, Reinos,* Madrid, 2004, pp. 16-17.

70. R. Bartlett, *op. cit.*

montañas pirenaicas al Ebro, del Ebro al Turia, del Turia al Júcar, del Jugar al Segura, etc., segregó fronteras variadas y diversas en su tipología, en sus características socioeconómicas, políticas y territoriales y en la duración e intensidad finisecular de cada uno de estos espacios fronterizos. Es la situación característica en la Península Ibérica entre los siglos VIII al XV, en la tradicionalmente denominada Reconquista, en la que coexistieron una sociedad feudal cristiana frente a una sociedad urbana islámica con una organización tributaria y mercantil.

Este doble conflicto, como ha sido definido por Le Goff, se focaliza en dos grandes espacios. Por una parte, los conflictos o tensiones entre zonas periféricas externas, Cristiandad-Islam, y por otra los que se desenvuelven en zonas periféricas internas (guerra entre cristianos), como los enfrentamientos entre ingleses e irlandeses, galeses y escoceses, franceses y bretones, franceses y occitanos, franceses y flamencos, polacos y caballeros teutónicos, etc.[71], a los que había que añadir los desarrollados en la Península Ibérica entre castellanos y navarros, castellanos y aragoneses, castellanos y portugueses, etc.

La propia denominación contemporánea del espacio fronterizo llama la atención, términos como "la banda gallega" (referido al espacio fronterizo entre la zona oriental del reino de Sevilla y el reino de Portugal)[72], "*borders*" (en relación a la región de la frontera escocesa, entre los territorios controlados por los señores escoceses y los territorios bajo dominio señorial inglés)[73] o el propio de "frontera" utilizado en la frontera meridional valenciana, nos deben hacer reflexionar sobre la diferente percepción que tuvieron los contemporáneos del hecho fronterizo.

En la documentación medieval conservada en el Archivo de la Corona de Aragón, en el Archivo del Reino de Valencia o en archivos locales de la Comunidad Valenciana, el término frontera aparece en centenares de documentos con la denominación catalana frontera y con la denominación latina *frontaria*[74]. Incluso en un documento de 1459 el notario ha escrito mal el término latino escribiéndolo como *fronteria*[75].

En este decisivo periodo se construyeron nuevos territorios, identidades y espacios singulares. Fue una acción que, sin ser totalmente improvisada, partía de la creación de un nuevo diseño geo-histórico, en el que uno de los ejes fundamentales fue la relación que mantuvieron las dos grandes potencias peninsulares, Castilla-León y la Corona de Aragón, desde el momento en que

71. J. le Goff, *op. cit*., pp. 146-157.

72. Vid. J.A. Pérez Macías y J.L. Carriazo Rubio (eds.), *La Banda Gallega. Conquista y fortificación de un espacio de frontera (siglos XIII-XVIII). I Curso de Historia y Arqueología Medieval,* Huelva, 2005.

73. A. Goodman, «La Frontera Escocesa c. 1300-1603», *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera,* Jaén, 2000, pp. 331-343.

74. J.F. Niermeyer y C. van de Kieft, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden-Boston, 2004. El conocido léxico apunta la siguiente definición del término *frontaria,* traducido como frontera o también como "*frontside of a strip of land*".

75. ARV, Real, reg. 283, f. 9r. (1459, abril, 16).

decidieron actuar a partir de un acuerdo común sobre los territorios a conquistar, lo que se plasmó en el diseño de la frontera común, realizado entre mediados del siglo XII y comienzos del siglo XIV, a medida que podían impulsar este proyecto de conquista feudal de al-Andalus, en un contexto ibérico de superioridad cristiana. Esta expansión territorial pactada se va a plasmar en una relación de tratados que reflejaban la evolución de la relación de fuerzas entre los dos estados firmantes. Esta lista de tratados se abre con el de Tudillen de 1151 y se cierra con el de Elche de 1305.

Riera i Melis ha explicado de forma precisa el proceso iniciado en 1151 y concluido en 1305. La firma del Tratado de Tudillén en 1151 se inserta en un contexto característico de la Península Ibérica pero asociado al entorno del feudalismo de la Europa Occidental. Para los señores y guerreros peninsulares, se trataba de aprovechar el repliegue almorávide, acentuando su presión militar sobre al-Andalus. Esta agresividad, como había sucedido con las Cruzadas, o con la expansión alemana hacia el Este, o la de los ingleses hacia Gales y Escocia o la de los Cruzados normandos hacia Occitania y Bretaña, obedecía a causas muy diversas. Entre los factores comunes a los guerreros europeos, hay que destacar la consolidación de las estructuras feudales, la escalada social y política de una casta de terratenientes armados que gestionaban sus crecientes señoríos con un planteamiento económico de carácter extensivo. Para los señores, guerreros profesionales, la forma más accesible y sencilla de incrementar sus rentas y, en consecuencia, su poder, consistía más en incorporar nuevas tierras y nuevas jurisdicciones y títulos que en incrementar la productividad y la intensificación de la actividad económica en su señorío.

Las monarquías europeas, con el objetivo de incrementar el patrimonio real y rebajar la tensión interna de los feudales, procuraban orientar la agresividad militar de éstos y su hambre de tierras hacia fuera, hacia los espacios fronteros y periféricos de la cristiandad occidental, donde estos guerreros podían ser impulsados e impelidos hacia la guerra feudal conquistadora. En la Península Ibérica se abría a los reyes y guerreros feudales un amplio territorio susceptible de ser conquistado en los territorios de al-Andalus. Esta superioridad militar cristiana respecto al Islam en general y al-Andalus, en particular, derivaba de factores externos más o menos comunes a toda la cristiandad occidental, como la creciente articulación económica y política de los reinos peninsulares con el Occidente europeo, el incremento de relaciones con la Santa Sede y la difusión del espíritu de Cruzada y la génesis de las órdenes militares. La interacción de estos factores va a atraer a la Península, al igual que sucedía en otras zonas de Europa, contingentes importantes de guerreros, monjes, mercaderes e incluso campesinos, que van a dinamizar la economía, la técnica, la cultura y especialmente van a reforzar el potencial militar y colonizador del conjunto de los cristianos[76].

76. A. Riera Melis, «La delimitació del sector meridional de la frontera entre la Corona Catalano-Aragonesa i el regne de Castella (1151-1305)», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 25, 2003-2004, pp. 73-92.

El avance de la frontera meridional valenciana

El avance de la frontera meridional valenciana y su definitiva consolidación a principios del siglo XIV está en estrecha relación con el proceso de conquista y creación del reino de Valencia realizado en la primera mitad del siglo XIII, que se vio retrasado tanto por la creciente presión almohade sobre las fronteras meridionales cristianas peninsulares como por la orientación ultrapirenaica de la política aragonesa, que había motivado un menor interés hacia la conquista de las tierras peninsulares del Levante.

El primer problema quedaba aparentemente solucionado con la derrota almohade en Las Navas de Tolosa (1212). Pero los frutos de esta batalla no se hicieron inmediatos, en el caso de la Corona de Aragón, por la prematura muerte de Pedro el católico un año después, dejando como nuevo soberano a Jaime I, un niño, en medio de graves enfrentamientos nobiliarios.

Sólo con la renuncia a la empresa occitana y con el apoyo expreso de la nobleza y la burguesía, pudo Jaime I acometer las conquistas de Mallorca y el reino de Valencia. Este apoyo va a permitir a Jaime I proyectar hacia las tierras del sur el hambre de rentas de los señores, el ansia de beneficios de los mercaderes, el deseo de tierras y trabajo de los campesinos y artesanos empobrecidos, el deseo de cristianización del clero, etc.

Jaime I buscaba con esta conquista consolidar su poder e incrementar su prestigio como soberano en el marco de un estado feudal arraigado, con la idea de neutralizar las exigencias políticas de la nobleza con la entrega de nuevas tierras y rentas, espolear el crecimiento de la burguesía con una ampliación de empresas y mercados y aumentar el protagonismo de la Corona de Aragón en el contexto internacional, especialmente en el Mediterráneo y en la Península Ibérica.

Lo más destacado de la acción conquistadora de Jaime I es que no integró ni Mallorca en Cataluña, ni Valencia en Aragón, sino que creó con las tierras recientemente conquistadas nuevos reinos.

Enric Guinot en *Els límits del Regne* constata varios hechos interesantes que paso a exponer a continuación sobre la construcción territorial y política del reino de Valencia[77].

La idea generalizada de que el reino de Valencia ha mantenido una configuración territorial inalterada y constante a lo largo de los siglos ha supuesto que la representación cartográfica del reino valentino no haya sido muy afortunada y que, en consecuencia, ha prevalecido el planteamiento de que los pueblos y comarcas que conformaron este espacio en la época medieval han quedado casi inalterados hasta los tiempos más recientes. Es una visión estática de la geografía histórica valenciana.

77. E. Guinot, *Els límits del regne: el procés de formació territorial del País Valencià medieval, 1238-1500,* València, 1995.

La constitución política del reino de Valencia se produce en 1240, momento de la redacción de los primitivos fueros. Pero durante los dos siglos siguientes, XIV y XV, tuvieron lugar cambios significativos en sus límites, con diversos altibajos en el listado de los pueblos y villas que lo conformaban. El reino de Valencia como unidad política que comprendía del río Cenia hasta Biar (Tratado de Almizra, 1244) primero, y hasta Guardamar desde 1304, no había existido ni antes ni durante la época musulmana.

La formación territorial del reino de Valencia fue el resultado de un proceso histórico en el que Jaime I creó *ex novo* un nuevo reino que incorporar a su Corona, equiparable, por tanto, a los existentes de Cataluña y Aragón. No se puede confundir esta realidad del siglo XIII con las voluntades políticas nacionalistas de las sociedades contemporáneas.

El reino de Valencia en el siglo XIII fue una tierra de frontera para millares de emigrantes en busca de mejores formas de vida, y un botín espectacular para una parte de ellos sin muchos escrúpulos. El proceso de configuración de la geografía histórica y la dinámica temporal de la incorporación de los pueblos valencianos al conjunto político del reino eran una historia hasta hace poco desconocida o incompletamente elaborada, y que a pesar del acierto de esta obra de Guinot, todavía hay pequeños aspectos que precisan una aclaración. En la construcción del reino de Valencia, entre 1232 y 1304 serán incorporados territorios de los reinos taifas de Valencia, Denia, de Murcia o de territorios de Xàtiva, o de la propia Orihuela donde se había creado un territorio islámico independiente. Todos estos territorios se incorporaron a una entidad única y nueva, el reino de Valencia, que recibía el nombre de una de estas entidades políticas o reinos de taifas[78].

La frontera meridional valenciana quedó constituida con la creación del reino de Valencia y el establecimiento en el sur de este nuevo reino de una frontera, que lo era tanto de la Corona de Aragón como del reino de Valencia y en parte de la propia cristiandad occidental. Fue un espacio, entre la segunda mitad del siglo XIII y finales del siglo XV, periférico para la cristiandad occidental, pero también para la cristiandad mediterránea.

A lo largo de estos dos siglos y medio se desarrollaron en la frontera meridional valenciana una serie de procesos sociales y económicos nuevos, diferentes a los de la etapa musulmana, que se enmarcan en el marco social y económico hispanocristiano feudal, con sus propias peculiaridades en las comarcas meridionales, pero al mismo tiempo homogéneos con respecto a la evolución histórica desarrollada en el resto del reino de Valencia, en el que se incluyen estas comarcas. Estos siglos no fueron de inmovilismo, sino todo lo contrario, de gran movilidad en todos los órdenes, lo que obliga a un análisis de larga duración.

78. *Ibidem*, pp. 8, 9, 10 y 13.

La conquista cristiana tuvo como primera consecuencia una transformación del poblamiento y del espacio. La primera actuación de la monarquía fue la implantación de nuevas villas reales, como centros de colonización cristiana realizada sobre un sustrato poblacional mudéjar mayoritario.

Se busca el control de las rutas y caminos interiores, de la costa frente a posibles ataques piráticos, y la consolidación de la frontera, cumpliendo estas poblaciones una clara función militar, además de la económica[79].

Tras la primera fase de conquista militar de las tierras valencianas, entre 1233 y 1245, se procedió a la repoblación cristiana en núcleos poblacionales agrupados, mediante la vía de la implantación de villas y aldeas fundadas por la Corona con la concesión de cartas pueblas. Denia y Onteniente reciben sus cartas pueblas en 1245 y 1249 respectivamente, siendo, por tanto, las primeras localidades del norte de la provincia de Alicante pobladas por cristianos. Hitos decisivos fueron la implantación de la villa de Cocentaina realizada por Jaime I en 1251 y la de Alcoy que se produce en 1256. Con estas actuaciones Jaime I iniciaba una primera fase de creación de pequeños núcleos fortificados, sustentados por colonos cristianos como base poblacional, pero también política, económica, social y militar para controlar el territorio recientemente conquistado a los musulmanes. En esta primera etapa anterior a la revuelta mudéjar de 1276-1277, también fueron colonizadas por cristianos las localidades de Bocairente (1256), Xixona (1267), Guardamar (1271) y Beniarrés (1275). Tras la revuelta mudéjar se procedió a fundar pequeños núcleos estratégicos para la defensa cristiana del territorio, como Penàguila que recibió de Pedro III su carta puebla en 1278, para beneficiar como pobladores a los peones que habían defendido el castillo roquero durante la revuelta musulmana.

Fue decisiva la creación de una red de ciudades fronterizas, gobernadas por una oligarquía de guerreros, de caballeros villanos. Centros urbanos en los que la función militar, en palabras de Dennis Menjot, estaba hipertrofiada, dado que la frontera era potencialmente peligrosa, por lo que las ciudades situadas en estas zonas limítrofes constituyeron apoyos logísticos en la organización defensiva del Estado, pudiendo erigirse en cabeceras de distritos militares, como en el caso de Murcia o en el caso de Orihuela. Esta militarización tuvo enormes consecuencias políticas, sociales, económicas y espaciales y paisajísticas, traducida esta última consecuencia en la construcción y reforzamiento de un sistema defensivo cuya construcción y mantenimiento corrió a cargo de las arcas municipales[80].

La conquista de Jaime II del reino de Murcia en 1296 y el fin del conflicto bélico iniciado con la Corona de Castilla con la firma de la sentencia arbitral de Torrellas en 1304 tuvieron notables e importantes consecuencias para el reino

79. J. Hinojosa Montalvo, *Las tierras alicantinas en la Edad Media,* Alicante, 1995, p. 8.

80. D. Menjot, *Dominar y controlar en Castilla en la Edad Media,* Málaga, 2003, pp. 117-135.

de Valencia, que ampliaba su frontera y que pasaba de estar situada en localidades ubicadas en la montaña, como la villa de Alcoy, a fijar la línea de frontera en villas de llanura como Orihuela o Elche y en localidades marítimas como Alicante y Guardamar.

Estos centros urbanos se convierten en el paradigma de la ciudad-frontera[81], con un predominio de las actividades agrícolas y guerreras, la preponderancia de una oligarquía de guerreros[82] y con un reparto social de sus habitantes en función de criterios económicos y militares: caballeros –baja nobleza– y peones –ciudadanos–[83]. Tras la conquista, los centros urbanos que canalizaban la colonización cristiana recibieron un "derecho de frontera", con un fuero inicial y sucesivos privilegios[84] que confirmaban y reiteraban la hegemonía del grupo guerrero dirigente y que con diferentes tipos de franquicias y exenciones daban generosas facilidades a la instalación de una inmigración muy abierta, que se podía nutrir de individuos perseguidos por delitos menores en sus localidades de origen y a los que se les garantiza la inmunidad por acudir a poblar localidades fronterizas, cuya vida cotidiana resulta difícil y peligrosa por las algaradas o los ataques corsarios que pueden sufrir y el riesgo de poder caer en las redes del cautiverio o la esclavitud.

De los modelos generales de ciudades de frontera propuestos por Lacarra, Gautier-Dalché o Ruiz de la Peña, y ampliados y resumidos por Menjot, las villas y ciudades de la Gobernación de Orihuela tenían una estructura similar en los aspectos ya referidos, pero en su evolución y desarrollo económico, social y político superaron algunos de los sencillos esquemas de la articulación de las ciudades de frontera fundadas en León y Castilla durante los siglos XI y XII. A partir del siglo XIV, y sobre todo durante el siglo XV, las ciudades de frontera de la Gobernación de Orihuela evolucionaron de una inicial movilidad social a la constitución de oligarquías cerradas, de la relativa sencillez del gobierno municipal inicial se pasó a un gobierno municipal complejo en su estructura institucional y organigrama político, con una burocracia avanzada y la culminación en el desarrollo político con una cancillería municipal al servicio del grupo dirigente, cada vez menos guerrero y transformado en un grupo rector de la ciudad e imbuido en la actividad política, funcionarial y de gobierno. De una sociedad ganadera-agrícola se evoluciona a una sociedad agrícola-industrial. El reparto inicial en dos categorías sociales, caballeros –baja nobleza– y peones

81. *Ibidem*.

82. J.A. Barrio Barrio, «Las élites políticas urbanas en la gobernación de Orihuela. Los sistemas de creación, acceso y reproducción del grupo dirigente en un territorio fronterizo», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/2, 2002, pp. 707-808.

83. J.A. Barrio Barrio, «La articulación de una oligarquía fronteriza en el mediodía valenciano. El patriciado de Orihuela. Siglos XIV-XV», *Revista d´Història Medieval*, 9, 1998, pp. 105-126.

84. J.A. Barrio Barrio, «Los privilegios reales. Centralización estatal y transmisión de la política real», en Id. (ed.), *Los cimientos del Estado en la Edad Media*, Alcoy, 2004, pp. 119-156.

–ciudadanos–, también sufrió la correspondiente transformación con la nueva división creada en el siglo XV entre ciudadanos mayores y ciudadanos menores, que matizaba en tres manos la inicial y dual organización del poder municipal.

En esta división en tres "manos", ya advertida por el franciscano Francesc Eiximenis en su obra *El Regiment de la Cosa publica* de finales del XIV, la primera estaba compuesta por la baja nobleza y los ciudadanos honrados que viven de forma honorable de sus rentas. En el segundo grupo se encuentran los simples ciudadanos: juristas, notarios, mercaderes y pañeros y todos cuantos poseen grandes riquezas. El tercer grupo es el formado por el "común" o la menestralía: plateros, herreros o coraceros. Descripción que muestra con bastante exactitud la situación que se dio en ciudades como Valencia desde 1329, Mallorca desde 1351, en Lleida desde 1388, en Orihuela desde 1445 y en Barcelona desde 1455[85]. Con algunas peculiaridades que refieren la diferente situación de cada centro urbano. Así, en Barcelona la mano mayor estaba formada exclusivamente por los ciudadanos honrados y en Orihuela sólo por la baja nobleza.

En el sur del reino de Valencia la frontera fue uno de los elementos más característicos en la organización social del espacio, ya que al menos hasta finales del siglo XV se mantuvo el peligro exterior de la amenaza granadina y la presión castellana. Para localidades con población mayoritaria cristiana como Orihuela y Alicante, la inquietud que provocaba la frontera interior representada por las comunidades mudéjares de la Gobernación estuvo viva hasta la expulsión de los moriscos en 1609.

Resumen

El objetivo del trabajo es analizar la evolución del concepto frontera en la Península Ibérica en la Edad Media. El concepto frontera alude a una interpretación historiográfica así como a un término que fue creado en la Península Ibérica en su variante latina, romance y árabe. Los vocablos *frontaria*, frontera y *al-farantira* aludían a una nueva forma de organizar y entender la distribución espacial entre reinos o entre civilizaciones. El concepto *limes* de época imperial romana había quedado obsoleto ante las nuevas modalidades de delimitación territorial entre los incipientes estados medievales, por lo que fue necesario establecer una nueva forma de entender la organización política y territorial de los espacios que a partir de los siglos finales de la Edad Media va a atañer a instituciones, personas, derechos, bienes, recursos, etc. Utilizamos como observatorio privilegiado de estudio la frontera meridional de la Corona de Ara-

85. R. Narbona Vizcaíno, *Valencia, municipio medieval: poder político y luchas ciudadanas (1239-1418),* Valencia, 1995; Id., «Algunas reflexiones sobre la participación vecinal en el gobierno de las ciudades de la Corona de Aragón (ss. XII-XV)», *Res publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos,* 17, 2007, pp. 113-150.

gón, que a partir de la segunda mitad del siglo XIII quedó establecida en el recién conquistado reino de Valencia.

Palabras clave: frontera, *Frontaria, al-Farantira,* territorio, delimitación.

Abstract

This work analyses the evolution of the concept of "frontier" in the Iberian Peninsula in the Middle Ages. The concept of "frontier" refers to a historiographic interpretation as well as a word developed in the peninsula in the Latin, Romanic and Arabic variants. The words "frontaria" and "al-farantira" would refer to a new form of organising and understanding the spatial distribution between kingdoms or civilisations. The concept "limes", of Imperial Roman period was considered obsolete considering the new ways of delimiting territories between the new medieval states, which made it necessary to establish a new way of understanding political and territorial organisations from the late Middle Ages. This understanding will include institutions, people, rights, patrimony, resources, etc. As a privileged observatory, we use the Crown of Aragon southern frontier, which was established in the second half of the 13th century for the newly conquered kingdom of Valencia.

Key words: frontier, *Frontaria, Al-Farantira,* territory, delimitation.

DES "VIEUX MUDÉJARS" AUX MORISQUES DE CASTILLE (FIN XVe–DÉBUT XVIe SIÈCLE)

*Jean-Pierre Molénat**

C'est un fait d'évidence bien connu que ce furent les mêmes hommes et femmes qui jouissaient du statut de musulmans libres dans le royaume de Castille à la fin du XVe siècle, et que désignerons par commodité comme les "vieux mudéjars" de Castille, pour les distinguer des Grenadins, qui se retrouvèrent, après février 1502, comme des "morisques". Certains auteurs parlent à leur propos de "vieux morisques"[1], désignation peut-être également commode, mais qui a l'inconvénient de ne pas correspondre à la stricte chronologie, puisque la prétendue "conversion générale" des musulmans du royaume de Grenade fut quelque peu antérieure à celle des "vieux mudéjars" de la Castille intérieure.

Pourtant, curieusement, les études n'abondent pas sur ce moment de transition entre le statut de mudéjars et celui de morisques. Pour s'en rendre compte, il suffira de consulter les actes, publiés en 2002, du *VIII Simposio Internacional de mudejarismo*, tenu à Teruel en 1999, et intitulé «De mudéjares a moriscos: una conversión forzada». Sur le moment même de la conversion dans le royaume de Castille (Grenade exceptée), on ne peut guère y trouver que notre communication[2], si d'autres traitent des mudéjars et de leur éventuelle conversion durant le XVe siècle[3], du baptême des musulmans grenadins[4], ou des aspects théologiques de la conversion[5].

---

* C.N.R.S.-I.R.H.T. (París).

1. F.J. Moreno Díaz, *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, 2009.
2. J.-P. Molénat, «À propos des noms et des mosquées des "vieux mudéjars" de Castille après l'édit de février 1502», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, t. 1, pp. 543-554.
3. I. Montes Romero-Camacho, «Las comunidades mudéjares en la Corona de Castilla durante el siglo XV», dans *ibídem*, pp. 367-479; A. Echevarría Arsuaga, «Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvis y García Ramírez de Jaén», dans *ibídem*, pp. 555-565.
4. M.Á. Ladero Quesada, «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», dans *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, t. 1, pp. 481-542.
5. Á. Galán Sánchez, «Las conversiones al Cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológico-política», dans *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2002, t. 2, pp. 617-659.

On peut seulement utiliser les pages introductives des travaux consacrés aux morisques dans les diverses villes, ou régions, de la Couronne de Castille durant le XVIe siècle, travaux que nous citerons plus loin au cours de cette communication. Nous avons nous-mêmes déjà consacré plusieurs articles à la situation des vieux mudéjars de Castille à la veille de l'édit de 1502 et aux lendemains immédiats de celui-ci[6]. Nous les reprendrons ici, de même que nous utiliserons largement les travaux fondamentaux de Miguel Ángel Ladero Quesada[7].

La répartition des mudéjars entre les différentes régions de la Couronne de Castille dans les dernières années du XVe siècle est bien connue grâce aux sources fiscales publiées par le professeur Miguel Ángel Ladero Quesada. Les plus significatives sont les répartitions de *pechas*, une sorte d'impôt de capitation non proportionnel à la fortune, ce qui fait que chaque *pecha* équivaut plus ou moins à une famille, ou un feu (*vecino*). Une vaste région paraît totalement dépourvue de musulmans, en gros tout le Nord-Ouest (Pays Basque, Asturies, Galice et l'ancien royaume de León –provinces actuelles de León, Salamanque et Zamora–)[8]. Dans les autres ils se répartissent de manière très inégale. La Vieille-Castille a des centres mudéjars d'importance moyenne (entre 90 et 140 *pechas* chacun: Burgos, Valladolid, Arévalo) à côté d'autres plus réduits (Ségovie quelques 60 *pechas*), et d'autres encore plus ténus (Cuéllar et Sepúveda, entre 7 et 11 pour les deux), mais se détache la grosse communauté d'Ávila (entre 242 et 251 *pechas*), la seconde en importance de tout le royaume. Les trois évêchés d'Osma, Calahorra et Sigüenza, frontaliers de l'Aragon, ont des centres mudéjars relativement nombreux, mais réduits, mais où se distingue celui d'Ágreda (122-114 pechas). En Nouvelle-Castille (archevêché de Tolède, évêché de Cuenca, auxquels il faut ajouter les possessions de ordres militaires situées dans la Manche), Tolède se distingue par son petit nombre de *pechas* (43-46, peut-être 200 individus) en contraste avec le rôle des mudéjars tolédans, en particulier de leur

6. J.-P. Molénat, *op. cit.*, «En los últimos años del siglo XV: el fin de los "mudéjares viejos" de Castilla», dans J.A. García de Cortázar *et al*., *Fines de siglo y milenarismo en la historia*, Valladolid, 2000, pp. 31-56; Id., «Hornachos fin XVe-début XVIe siècles», *En la España Medieval*, 31, 2008, pp. 161-176; Id., «*Alfaquíes* anonymes dans la Castille des Rois Catholiques. Une affaire de succession entre moros d'Estrémadure dans les dernières années du XVe siècle», dans A. Echevarría Arsuaga (éd.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: Biografías islámicas en la España cristiana* (EOBA 15), Madrid, 2008, pp. 417-467.

7. M.Á. Ladero Quesada, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», dans *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989, pp. 11-132, reprenant les travaux antérieurs du même auteur.

8. On notera cependant que l'on a mention de *moros* résidant dans ces régions, ainsi "*el maestre Hali de las Casas, moro, morador en Salamanca*", soumis à la torture sous l'accusation d'avoir eu des relations sexuelles avec des chrétiennes, mais finalement absout, en 1487 (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, ejecutorias, leg. 10, n° 1).

élite[9], dépassée par Madrid (50-51) et surtout Guadalajara (96-122). On relève le nombre important des communautés musulmanes dans la Manche, bien qu'elles soient d'importance relativement réduite (d'une vingtaine de *pechas*, à l'exception d'Uclés –71-74–) et on note le niveau encore modeste de celle de Villarrubia (50-57), à laquelle l'historiographie récente a fait un sort particulier[10].

L'Andalousie ne possède qu'une grosse communauté, celle de Palma del Río (126-121 *pechas*), alors que celles de Cordoue, Séville, Archidona, Priego de Córdoba se situent à un niveau moyen d'une quarantaine de *pechas* et celle d'Écija à un niveau minime (15-17).

Dans la région de Murcie, Murcie elle-même se trouve à un niveau moyen (43-44), mais il y a de nombreuses petites communautés, et une très importante, celle de Val de Ricote (177-200).

Enfin pour l'Estrémadure, on a encore quelques centres moyens et supérieurs (Mérida 90-97, Plasencia 81-105, Bienquerencia 86-90, Trujillo 71-91), mais un très gros centre Hornachos, avec 432-427 *pechas*, la plus grosse communauté mudéjare, dans une localité dont on sait par ailleurs que la population était exclusivement musulmane, à l'exception du commandeur et des siens, résidant dans la forteresse[11]. On remarque également que tous ces centres mudéjars d'Estrémadure, à l'exception de Plasencia et Trujillo, se situent sur les terres de l'Ordre de Santiago, comme la plupart de ceux de la Manche (dans ce dernier cas, également de l'Ordre de Calatrava).

Quelles conclusions peut-on tirer de cette répartition des centres mudéjars à la veille de 1502, dans la perspective qui nous intéressse ici de ce que seront les "vieux morisques" de Castille?

Tout d'abord deux traits qui sont évidemment liés entre eux: la mobilité des "vieux mudéjars" et leur éparpillement sur presque toute la superficie du royaume. Il n'y a sans doute que la mobilité qui puisse expliquer les différences entre les *pechas* de certaines localités à un intervalle de seulement cinq années (1495-1501), ainsi Arévalo passant de 107 à 140 *pechas*, Plasencia de 81 à 105, Valladolid de 103 à 141, Ségovie de 56 à 65, et à l'inverse Burgos tombant de 93 à 65, Ávila de 251 à 242, Ágreda de 122 à 114. Une évolution démographique naturelle ne donnerait pas des différences aussi considérables à quelques années d'intervalle, au surplus de sens contraire selon les centres. Il paraît clair qu'il n'y pas, dans la plupart des cas, un enracinement des mudéjars à la localité où ils se trouvaient momentanément fixés.

---

9. On relève cependant que Tolède se situe à un niveau plus élevé (il est vrai avec Yepes, Yébenes et La Puebla de Montalbán), au dessus de celui de Guadalajara par exemple, pour le *servicio y medio servicio*, qui n'est pas perçu par tête, mais en principe en proportion de la richesse. La communauté mudéjare de Tolède, moins nombreuse, est proportionnellement plus riche.
10. T.J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid-Francfort sur le Main, 2007, 1328 p.
11. J.-P. Molénat, «Hornachos fin XVe-début XVIe ...».

Mais en même temps, la concentration sur quelques gros centres (par ordre décroissant, les localités supérieures 100 *pechas*: Hornachos, Ávila, Val de Ricote, Ágreda, Palma del Río, Árevalo, Medina del Campo), doit être, sauf pour le cas d'Arévalo et Medina del Campo, un phénomène relativement ancien, qui, pour des raisons documentaires, nous échappe complètement. Ainsi pour Hornachos, on ne possède aucun document jusqu'aux années 1470, qui permette de dire si la concentration de musulmans dans cette localité résulte de la permanence des habitants en ce lieu au moment de la conquête du milieu du XIIIe siècle, d'une charte supposément accordée à une date inconnue par l'ordre de Santiago, ou d'un lent processus étagé entre la conquête et le milieu du XVe siècle. Le cas de Medina del Campo est spécial, non par la faible croissance attestée entre 1496 et 1501 (de 11 à 14 *pechas*), mais parce que l'on sait que l'*aljama* du lieu rachetait des esclaves musulmans pour les libérer et se les intégrer[12]. Mais pour Valladolid, qui passe de 103 à 141 *pechas*, on apprenait en 1495 que les musulmans de Sahagún avaient quitté la ville de leur propre volonté et étaient allés habiter à Valladolid, en abandonnant notamment leur cimetière et leur mosquée[13]. De fait Sahagún, faiblement taxée pour le *servicio y medio servicio* en 1463-64, disparaît dans celui de 1501, comme dans les *pechas* de 1496 et 1501.

Les pressions auxquelles sont soumis les mudéjars depuis le début du règne des Rois Catholiques

La segrégation dans les *morerías*

Ces pressions s'expriment en premier lieu par la mise en pratique de manière rigoureuse de la législation ségrégationniste, qui existait depuis longtemps, mais restait bien souvent peu ou pas du tout appliquée. Avant même la réunion des Cortes de Tolède de 1480, qui formulent à nouveau la législation sur ce point, on voit le souci des souverains d'une ségrégation effective des minorités, juive et musulmane. Ainsi à Cáceres, en août 1478, une lettre sig-

12. RGS, VI-1484, f° 58 (Valladolid, 3/6/84). Citation à D. Rodrigo de Rojas, comte de Denia, à la requête d'Alí de Arzilla, moro, *vecino* de Medina del Campo, pour l'avoir emprisonné. Le requérant a rapporté qu'il avait été pris lors de la conquête d'Arcila par les Portugais, et que, mis en vente, il avait été racheté par l'*aljama* des *moros* de Medina del Campo. J.-P. Molénat, «D'Arzila à Medina del Campo, Lerma et Aranda de Duero. L'itinéraire du moro Alí de Arzila», article à paraître à Lisbonne, dans un volume de mélanges *em homenagem ao prof. António Dias Farinha.*

13. "*Merçed a Ynigo de Mendoça del honsario de los moros de Sahagun e de otros bienes. Don Fernando e donna Ysabel… por quanto a nos es fecha relaçion que los moros de la villa de Sahagund se fueron de la dicha villa a bivir a la villa de Valladolid de su propio voluntad syn que reçibyesen agravio alguno, e que en la dicha villa de Sahagund dexaron un almagy e un fonsario con çiertos otros byenes pertenesçientes al dicho almagy e que los dichos moros no lo podian vender ni enajenar syn nuestra liçençia, por lo qual diz que nos pertenesçen los dichos almagy e fonsario con todos los byenes al dicho almagy pertenesçiente…*" (RGS, X-1495, f° 310).

née des souverains ordonne-t-elle la séparation des juifs et des musulmans des chrétiens de la ville[14].

À Cordoue, le cantonnement de la communauté musulmane et de sa mosquée était réalisé dès 1480, mais l'*aljama de los moros* se plaignait de la manière dont on l'avait réalisé, en établissant les musulmans sur un emplacement malsain[15]. Dix ans plus tard encore, le problème n'était pas totalement résolu, puisque des musulmans résidaient en dehors des limites qui leur avaient été affectées, certains des *veinticuatros* de la ville s'en étant plaints au nom des habitants de la paroisse San Nicolás[16].

À Ségovie, le transfert des communautés juive et musulmane hors de la ville proprement dite, également effectué dès 1480, avait laissé subsister, jusqu'à la fin de cette année l'ancienne mosquée du quartier de San Martín "*una casa de almagi que los moros ovieron tenido en la dicha çibdad e collaçion*", malgré l'affectation au culte musulman d'un nouveau lieu de prière "*les fue dado e asygnado logar donde pudiesen faser su mezquita e almagi fuera de la dicha çibdad, el qual diz que fizieron e edificaron*". Les habitants du quartier de San Martín sollicitaient la démolition de l'ancienne mosquée, en invoquant seulement pour cela sa proximité avec leurs propres maissons "*por estar como estan tan junto con sus casas e barrios*"[17].

En 1483, la ségrégation des *moros* était réalisée à Aranda de Duero, mais les artisans musulmans de la ville, notamment forgerons et chaudronniers, posaient le problème de l'emplacement de leurs lieux de travail à l'extérieur de la *morería*, là où se trouvaient leurs forges et autres ateliers avant la ségrégation et où certains continuaient d'habiter et de dormir[18].

À Guadalajara, la séparation de la *judería* et de la *morería*, non seulement entre elles, mais aussi du reste de la ville, s'effectua, semble-t-il, au début de l'année 1485, pour laquelle deux documents concernent les problèmes soulevés par cette séparation[19]. Par ailleurs, le 4 avril 1485, le Conseil Royal autorisait "*el aljama e omes buenos moros vesinos de la çibdad de Guadalajara*" à posséder des boutiques hors de la *morería* où ils avaient été cantonnés, à condition de ne pouvoir y dormir ni y manger, ni de les ouvrir les jours de fête ordonnés par l'Église[20].

---

14. RGS, VIII-1478, f° 30 (Séville, 26/8/1478).
15. RGS, V-1480, f° 87 (Tolède, 13/05/1480). Publié M.Á. Ladero, *Mudéjares de Castilla*, pp. 91-92; «Mudéjares de Castilla», 1989, pp. 106-107.
16. RGS, IV-1490, f° 186 (Séville, 2/04/1490). Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 111-112).
17. RGS, XI-1480, f° 123 (Medina del Campo, 4/11/80). Publié M.Á. Ladero, *Mudéjares de Castilla*, 1969, n° 5, pp. 93-94; Id., «Los mudéjares de Castilla...», p. 108.
18. RGS, XII-1483, f° 173. Publié I. Cadiñano Bardeci, «Judíos y moros en Aranda de Duero», *Sefarad*, 50, 1991, doc. 7, pp. 311-312.
19. RGS, II-1485, f° 295 (16/2/1485). F. Cantera Burgos et C. Carrete Parrondo, *Las Juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1975, p. 128.
20. RGS, IV-1485, f° 197. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», p. 109.

À Valladolid, où l'on sait qu'il existait une *morería* séparée depuis le début du XVe siècle[21], les débuts du règne des Rois Catholiques paraissent néanmoins avoir connu un nouvel *apartamiento* des musulmans de la ville, puisqu'il est question, dans un document de date inconnue, antérieur à 1500, des dispositions prises "*al tienpo que se fiso el apartamiento de los moros de la dicha villa*". Celui-ci, donné à la requête des *moros* savetiers, brodequiniers et autres artisans de Valladolid, les autorisait à avoir des boutiques, à y travailler et vendre leurs marchandises, sur la place et les rues de la ville, hors de la *morería*, à condition que ces boutiques soient petites, et ne constituent pas des habitations, et qu'ils ne puissent pas y manger, ni dormir la nuit[22].

À Medina del Campo, le cantonnement des musulmans avait été réalisé avant 1486. En effet, à cette date, quatre mudéjars de la ville, *carpinteros* de leur état, sollicitaient qu'on les laissât travailler dans des boutiques situées hors de la *morería*, dans la *carpintería*, à condition de n'y pas dormir, ni manger[23]. Néanmoins, en 1498 encore, la séparation des *moros* et des chrétiens n'étaient pas pleinement appliquée à Medina del Campo, le corregidor recevant, à deux reprises, sur la plainte de certains habitants chrétiens de la ville, l'ordre de faire mettre en pratique les dispositions antérieurement prises à ce sujet[24].

À Ávila, où la ségrégation des juifs et des musulmans avait été effectuée auparavant, en 1488, les habitants de la rue de San Marcos, dans le faubourg (l'*arrabal*) de la ville se plaignaient qu'un certain Mahomad de Pardos continuait à habiter parmi eux, hors de la *morería*, avec sa femme et ses femmes, et obtenaient une lettre royale, adressée au corregidor et aux alcaldes, pour que ceux-ci, si tel était le cas, obligent le musulman en question à aller vivre dans la *morería*[25].

À Séville, où il existait également une *morería* depuis les premières années du XVe siècle, il fallut procéder à une nouvelle opération de ségrégation, sous la direction du *regidor* tolédan Ramiro Núñez de Guzmán, envoyé spécialement par les souverains à cet effet[26]: "*Para se haga justicia a maestre Çulema, por causa de unas casas que vendió, situada en la morería de Sevilla, con ocasión del apartamiento de los moros. Reina*"[27].

---

21. A. Rucquoi, «Marginaux ou minorités? Juifs et musulmans dans une ville de la Castille septentrionale», *Minorités et marginaux en Espagne et dans le Midi de la France (VIIe-XVIIIe siècles)*, (Colloque de Pau, mai 1984), Paris, 1986, pp. 287-306. M. Gómez Renau, *Comunidades marginadas en Valladolid. Mudéjares y moriscos (siglos XV-XVI)*, Valladolid, 1994, pp. 49-52.
22. Inséré dans RGS, V-1500, f° 35. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 110-111.
23. RGS, V-1486, f° 118 (Valladolid, 5/5/1486), et f° 213 (Valladolid, 31/5/1486).
24. RGS, I-1498, f° 14 (Madrid, 11/1/1498), et VII-1498, f° 17 (Valladolid, 23/7/1498).
25. RGS, I-1488, f° 198 (Saragosse, 25/1/88).
26. Antonio Collantes de Terán Sánchez, «La aljama mudéjar de Sevilla», *Al-Andalus*, 43, 1978, pp. 143-162, spécialement p. 147, avec réf. à *Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla*, éd. Carriazo, t. 3, p. 313.
27. RGS, VIII-1489, f° 368 (Jaén, 13/8/89).

Ainsi il est vraisemblable que, jusqu'en 1502, on n'arrivera pas à donner partout vigueur à la législation ségrégationniste. En témoigne également le cas tolédan, peut-être exceptionnel il est vrai, où il n'est pas possible de trouver trace d'une mise en pratique autoritaire de la séparation spatiale entre chrétiens et musulmans. Si ces derniers apparaissent de plus en plus localisés dans le faubourg de la ville, appelé l'*arrabal*, c'est que c'est là qu'ils trouvent les espaces nécessaires à leurs fours de potiers, et que la véritable ségrégation n'est pas spatiale, mais professionnelle, puisque l'on note, dans le dernier quart du XVe siècle, une concentration de plus en plus forte des mudéjars sur le métier de potier, qui n'existait pas auparavant[28].

À Cuenca non plus l'ordre de ségrégation ne s'accomplit pas, ou seulement de manière nuancée, mais là on sait que ce fut la municipalité elle-même qui obtint sa suspension, en arguant notamment de l'utilité de la répartition des artisans musulmans, forgerons et chaudronniers à travers la ville. La réponse royale retient le petit nombre de familles musulmanes concernées, et leur pauvreté, mais ordonne néanmoins que le secteur où elles vivent soit tenu pour *morería* et qu'elles n'en sortent pas[29].

De même se multiplient les ordres concernant l'obligation du port de signes distinctifs, ou de vêtements particuliers, en application de la loi des Cortes de Madrigal, de 1476[30].

Toutes ces dispositions restent pendant longtemps mal observées, et leur répétition montre qu'il existait des espaces de *convivencia* difficiles à réduire en dépit de la volonté des autorités. Néanmoins il est peu douteux que le cercle se resserrait autour des mudéjars, tendant à les étouffer complètement, bien que dans les années 1490 on n'en soit pas encore arrivé à une mesure aussi rigoureuse que celle prise contre les juifs en 1492, et que les Rois Catholiques aient accepté en 1497 non seulement que passent en Castille, mais également que s'y installent, les musulmans fuyant le Portugal après l'édit de D. Manuel de décembre 1496, et les aient pris sous leur protection[31].

---

28. J.-P. Molénat, «Les Musulmans dans l'espace urbain tolédan aux XIVe et XVe siècles», dans *Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France (VIIe-XVIIIe siècles)*, Actes du Colloque de Pau, 27-29 mai 1984, Paris, 1986, pp. 129-141; Id., «Les mudéjars de Tolède: professions et localisations urbaines», dans *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1996, pp. 429-435.
29. M. García-Arenal, «La aljama de los moros de Cuenca en el siglo XV», *Historia. Instituciones. Documentos* 4 (1977), pp. 35-47, spécialement pp. 43-44. La requête de la municipalité est datée du 23 avril 1482, la réponse royale du 9 juillet 1483.
30. RGS, VIII-1478, f° 58: sur le requête d'un habitant de la vallée de Toranzo, ordre que soit observée la loi des Cortes de Madrigal de 1476, insérée, sur les vêtements et signes distinctifs des musulmans et des juifs, signé des souverains (Séville, 30/8/1478). RGS, XI-1478, f° 57: ordre que soit appliquées les peines établies contre les juifs et les musulmans allant sans leurs signes distinctifs, sur la requête de la ville de Madrid et lieux de son archidoyenné, signé des souverains (Cordoue, 12/11/1478). RGS, XII-1485, f° 65: ordre aux *alcaldes mayores* de la ville de Burgos de ne pas laisser les musulmans de la ville aller sans signes dictinctifs, par où l'on voit qu'ils sont des infidèles (Valladolid, 1/12/1485).
31. AGS-Patronato Real, Libro 28, f° 3 (Burgos, 20/04/1497). Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 116-117.

Les pogroms des années 1490

Dès 1493 pourtant, l'issue qui attend les mudéjars de Castille, semblable à celle qu'ont déjà connue les juifs est visible, même pour ceux peu informés des intentions royales, et les communautés musulmanes s'en inquiètent. Le 3 décembre de cette année là, les souverains formulent l'interdiction faite à quiconque de manifester l'opinion que la Couronne projette l'expulsion des musulmans, celà sur la requête de l'ensemble des communautés mudéjares du royaume ("*de las aljamas de los moros de todas las çibdades y villas y logares de los nuestros reynos*") qui se plaignent que certains répandent cette nouvelle afin de soulever le peuple contre eux ("*a fyn de escandalizar los pueblos contra ellos*")[32].

Ainsi le mouvement populaire anti-mudéjar n'a pas attendu pour se manifester les dramatiques évènements de décembre 1499 à Grenade, et ses suites. Mais il est clair que ceux-ci n'ont pu contribuer qu'à aggraver l'hostilité ressentie par une partie au moins de la population chrétienne castillane à l'égard des musulmans de l'intérieur du royaume.

Encore au début de l'année 1500, après le soulèvement grenadin des derniers jours de 1499 et son prolongement dans les Alpujarras, une série de lettres royales assurent les mudéjars castillans de la protection des souverains, et affirment qu'il n'est pas dans l'intention de ceux-ci de procéder à leur expulsion. On a ainsi des assurances royales données aux communautés musulmanes d'Ávila et Arévalo, menacées de pogrom notamment par les habitants d'Hontiveros[33], et d'autres pour les *aljamas* de Madrid et Tolède[34], et celles d'Hornachos[35], Alcántara[36], et Guadalajara[37]. De même l'*aljama* des *moros* de Ségovie obtient, durant le même mois de mars 1500, une lettre royale d'assurance, ses membres se méfiant de plusieurs habitants chrétiens de la ville, à cause de la haine qu'ils nourissent contre les musulmans[38].

Une affaire criminelle reflète la détérioration des rapports entre chrétiens et vieux mudéjars de Castille dans les mois qui précèdent l'édit de conversion forcée, dans le contexte de la répression du soulèvement des Alpujarras. En 1501, "*Yça maestre Yça*", *moro*, habitant d'Ávila, et son jeune fils Abdalla, ou "*Avdallica*", âgé de douze ans, étaient poursuivis par un habitant chrétien de la

32. RGS, XII-1493, f° 16. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 115-116.

33. RGS, II-1500 (Séville, 18/2/1500), f° 34. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 118-119. Cité S. de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanque, 1991, p. 139.

34. RGS, III-1500, f° 44 (Séville, 31/3/1500).

35. RGS, III-1500, f° 47 (Séville, 31/3/1500).

36. RGS, III-1500, f° 48 (Séville, 31/3/1500).

37. RGS, IV-1500, f° 36 (Séville,13/4/1500).

38. RGS, III-1500, f° 46 (Valladolid, 12/03/1500). M. Asenjo González, *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del Medievo*, Segovia, 1986, p. 337.

ville, pour le meurtre du fils de celui-ci, nommé Juan, un dimanche de janvier 1500, d'une pierre qui aurait été lancée par l'enfant musulman au moyen d'une fronde, au cri de "Mort aux chrétiens!". Pourtant la sentence rendue sur la requête de l'accusé indique que les juges de la chancellerie de Valladolid, pas plus que celui d'Ávila, qui avait connu l'affaire en première instance, n'ont pas adopté la version du chrétien. L'argumentation du père du petit Abdalla, auquel les juges ont donc donné raison, laisse plutôt entendre, à mots à peine couverts, que ce sont les chrétiens d'Ávila, qui s'étaient livrés à une sorte de pogrom, contre leurs *moros*, disant: "*nego el dicho Avdallica aver ferido nin muerto al dicho Juan hijo del dicho Juan Barrado ni aver le dado pedrada con honda, porque jamas provaria quel dicho Avdallica oviese tirado honda e nego aver dicho el dicho Avdallica 'mueran los christianos' ni tal cosa se devia creer ni presumir avida consideraçion a su hedad y sympleza e que en aquel dia e en aquella hora otros ynfinitos mochachos concurrieron como la presunçion de ynvasyon y agresyon esta contra el dicho Juan y los otros christianos que con el yban*". De fait, on relève dans l'argumentation du chrétien, père de Juan, que son fils se trouvait au moment des faits dans la *morería* avec un certain nombre de camarades de son âge, et l'on ne peut pour le moins se demander ce qu'ils venaient y faire[39].

L'hostilité d'une partie de la population chrétienne à l'égard des mudéjars est sinon suscitée, du moins largement encouragée par le clergé, et notamment par les ordres mendiants, qui au même moment veulent contraindre les musulmans de Castille à venir écouter leurs sermons, en utilisant à cette fin les autorités civiles. S'en plaignent encore les représentants de l'*aljama* de Ségovie[40].

A n'en douter, ce contexte, à savoir d'une part la pression constante exercée par les autorités depuis plus de deux décennies pour renforcer la ségrégation des musulmans, et de l'autre part le climat pogromiste régnant en Castille depuis la fin de l'année 1499, doit être pris en compte pour évaluer la réponse des vieux mudéjars à l'édit de février 1502, qui semble avoir consisté en une conversion généralisée.

---

39. ARCV, ejecutorias, 156/38. Sentence rendue le 6 mars 1501. Juan Barrado, père de l'enfant décédé, disait que: "*estando Juan su hijo en los arravales de la dicha çibdad, en una calle publica de la moreria vieja, que disen del Berrocal, çerca de la yglesia de Sant Benito, estando el dicho Juan su hijo salvo e seguro e aun asentado con otros moços en dia domingo, no hasiendo ni disiendo por que mal ni dapnno deviese de resçebir, el dicho Avdalla acudio y vino alli con una honda en la mano y con dapnnado animo començo a tyrar con la dicha honda e publicamente dixo a ellos a ellos [sic] mueran los chrisptianos y tyro una piedra con la dicha honda y açerto y dio una pedrrada en la cabeça al dicho Juan su hijo con la qual se dio muy grrand golpe junto con la syen y tal que le quebro el casco de tal manera que del dicho golpe e pedrrada le salio mucha sangre y dende a syete dias fallesçio*".

40. RGS, III-1500, f° 45 (Valladolid, 12/03/1500). Cité M. Asenjo, *op. cit.*, pp. 337-338. Un frère du monastère de Santa Cruz et un chanoine de la cathédrale sont en cause. Les souverains répondent en ordonnant aux autorités de ne pas obliger les musulmans à assister aux sermons et de s'efforcer de les attirer par l'exemple de la vie chrétienne et des bonnes œuvres.

Les musulmans convertis avant février 1502

Il est certain que l'on peut relever des conversions de musulmans en Castille dès avant 1502. Il convient en premier lieu de mettre à part les conversions d'esclaves, qui, pour ne pas entrainer un affranchissement automatique, laissent pourtant suspecter qu'elles aient pu être consenties dans l'espoir de cette libération, d'autant qu'elles sont connues, bien souvent, à l'occasion de la fuite de l'esclave converti, parfois des années après le baptême.

Dans un cas au moins, la conversion a entrainé la libération, encore que l'ancien propriétaire mette obstacle à la liberté de l'esclave converti. Le 11 septembre 1494, les souverains ordonnent que soit respectée la liberté de Diego de Madrid, *moro* converti, afin que Leonor Martínez de Almonte, veuve d'Antón de Bolaños, son ancienne propriétaire, ne puisse le tenir en esclavage[41].

Les cas d'esclaves en fuite après un baptême qui n'a pas apporté la liberté sont plus nombreux. Ainsi, en juillet 1500, ordre est donné au corregidor de Santo Domingo de la Calzada, de rechercher et arrêter un certain Francisco, esclave de feu Diego Fernández de Córdoba, comte de Castro, sur la demande des exécuteurs testamentaires du comte, qui ont rapporté que 18 ans auparavant, soit vers 1482, ce seigneur possédait un esclave nommé "*Avdalla mudejar*", lequel se convertit, reçut le nom de Francisco, et au bout de trois ou quatre mois, s'enfuit de la maison du comte à Cordoue, où il exerçait comme panetier, et depuis lors n'a pu être retrouvé[42].

De même, en août 1501, l'évêque d'Oviedo se plaint en disant qu'il avait à son service comme esclave, dans sa maison un certain Francisco de la Torre, "*vecino de Huebro, que antes se solia llamar Abrahen Maches*", et que celui-ci s'est enfui[43].

En novembre 1501, Alfonso de Melgar, habitant d'Ecija, dit qu'il possède depuis dix ans un esclave blanc, qui était *moro* quand il l'avait acquis, et qu'il l'a converti "*a nuestra santa fe catolica*", sous le nom d'Alfonso. Celui-ci, environ cinquante jours auparavant, s'est enfui jusqu'à Grenade, et prétend être libre, en vertu de la capitulation faite avec les musulmans lors de la conquête. Mais, déclare le requérant, cette clause ne s'applique plus depuis la conversion des *moros*, habitants de la ville. Les souverains ordonnent au corregidor de Grenade de remettre l'homme comme esclave à Alfonso de Melgar "*para que le tenga por su esclavo e se syrva del segund e como le tenia e se servia del antes que se fuese avsentase de su poder*"[44].

Mais il y a également des cas de conversions antérieures de mudéjars, apparemment authentiques, et parfois individuelles. En août 1490, Pedro de

41. RGS, XI-1494, f° 354.
42. RGS, VII-1500, f° 282.
43. RGS, VIII-1501, sans f°.
44. RGS, XI-1501, sin f°.

Murcia, musulman converti, se plaint que les *moros* de Ricote empêchent un fils et une fille à lui, âgés de douze-treize et huit ans, de recevoir le baptême[45].

Mais également des musulmans libres, se convertissent, parfois collectivement, avant février 1502. Le cas le plus notable est celui des mudéjars des localités seigneuriales de la région de Murcie.

En septembre 1501, les *aljamas* et habitants[46] du royaume de Murcie, auparavant *moros*, vivant dans les localités de seigneurie laïque, ecclésiastique et d'ordres militaires, se plaignent au conseil royal en disant que, selon le droit, pour s'être convertis ils doivent être traités comme des chrétiens, et de doivent pas payer plus de droits que les autres chrétiens de ce royaume de Murcie. Ils craignent que les seigneurs de ces localités ne leur demandent les droits qu'ils payaient lorsqu'ils étaient musulmans. La réponse des souverains consiste dans l'ordre donné au corregidor de Murcie d'enquêter sur ces droits, en convoquant les seigneurs de ces localités et les nouveaux convertis, et d'envoyer son rapport au conseil royal, pour que celui-ci fasse justice[47]. On note d'une part que si les souverains ne disent pas explicitement dans ce texte que les nouveaux convertis doivent être assimilés fiscalement aux autres chrétiens, cette décision apparaît formulée quelques jours plus tard[48], et d'autre part que la question ne concerne que les localités de régime seigneurial, ne nous informant que sur les conversions qui s'y étaient réalisées, et non dans la ville elle-même de Murcie et son territoire.

Une autre lettre royale du même jour du mois de septembre 1501 que la précédente, donnée à la requête de l'"*aljama e omes buenos moros*" de la ville de Murcie semble indiquer que, au moins dans celle-ci, ce n'était pas l'ensemble des musulmans qui s'étaient convertis, et qu'il en subsistait encore en nombre suffisant pour constituer une communauté (*aljama*), susceptible de se plaindre des sommes indues que Pedro de Ayala, receveur des *castellanos* payés par les *moros*, avait perçues sur ladite *aljama* de la ville de Murcie, et les autres *aljamas* de ce royaume [de Murcie][49].

Pourquoi cette différence d'attitude entre les mudéjars des *aljamas* des localités seigneuriales et ceux de la ville même de Murcie? La réponse se trouve sans doute dans la requête des premiers: ils ne veulent plus payer les droits seigneuriaux pesant spécifiquement sur les *moros*, mais être traités comme les chrétiens. Leur conversion s'apparente à celle des esclaves, convertis dans l'espoir de la liberté.

---

45. RGS, VIII-1490, f° 387. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 112-113.
46. "visos" dans le texte publié, avec un (sic). Nous comprenons "v°s", pour *vecinos*.
47. RGS, IX-1501, f° 52 (Grenade, 21/09/1501). Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 123-124.
48. AHN, Estado, libro 227, sans folio, copie XVIe siècle (Grenade, 29/09/1501). Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 125-127.
49. RGS, IX-1501, f° 51 (Grenade, 21/09/1501), lettre signée, comme la précédente, par les deux souverains.

La réponse des "vieux mudéjars" à l'édit de février 1502

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les motifs ayant poussé les souverains à revenir sur la position qu'ils exprimaient en niant leur volonté d'expulser les musulmans de leurs royaumes. Il est clair que la "conversion générale" des musulmans du royaume de Grenade, obtenue contre la promesse de clémence dans la répression des soulèvements grenadins, ne permettait plus de garder dans le même État (le royaume de Castille) des musulmans officiellement reconnus comme tels (les "vieux mudéjars"), à côté de ceux désormais baptisés de Grenade, ainsi qu'il est clairement exprimé dans l'édit de février 1502.

On retiendra pourtant une pragmatique datée de juillet 1501, par laquelle les souverains interdisent que les musulmans n'entrent dans le royaume de Grenade: "*para que los moros no entren en el Reyno de Granada*"[50]. Les termes sont différents d'une autre presque contemporaine[51], interdisant l'entrée aux Canaries des musulmans d'Afrique, à l'exception des esclaves. Pour Grenade, la provenance n'est pas précisée, mais il ne peut s'agir que des musulmans de Castille. On craignait donc une contamination des nouveaux convertis grenadins par les "vieux mudéjars" de Castille, dont on pensait par conséquent que la foi islamique pouvait rester plus vivante que celle des tout nouveaux morisques grenadins.

Tout porte à croire que l'édit de février 1502 fut totalement appliqué et qu'il ne restât plus bientôt aucun musulman "officiel" dans le royaume de Castille, à la différence de ce qui s'était produit au Portugal après l'édit de Dom Manuel de décembre 1496, et où l'on a pu montrer la présence de musulmans dans les années suivantes[52]. Il est également hautement vraisemblable que la grande majorité des "vieux mudéjars" castillans acceptèrent de recevoir le baptême afin de pouvoir demeurer chez eux, étant donné les obstacles mis par les souverains à une émigration théoriquement autorisée. Cette possibilité de l'émigration était nécessaire afin qu'il ne pût être dit que le baptême avait été consenti sous la contrainte, et qu'il était par conséquent invalide. On rappelle ici la lettre adressée par les souverains, en septembre 1501, au corregidor de Cordoue, qui avait écrit que pour obtenir la conversion des *moros* de la ville, il fallait exercer une pression sur eux ("*que para la conversion de los moros desa çibdad sera menester haserles alguna premia*"), répondant que cela ne devait pas se faire, mais qu'il fallait leur adresser de bonnes paroles, et à la fin, si cela ne suffisait pas, les menacer d'expulsion, en répétant leur souhait d'une conversion rapide, sans qu'une contrainte ne soit exercée sur eux ("*syn que les sea fecha premia alguna*")[53]. Comme si la menace d'une expulsion n'était pas une manière de contrainte!

---

50. RGS, VII-1501, f° 14 (Grenade, 20/07/1501).
51. RGS, VII-1501, sans folio (Grenade, 13/07/1501).
52. M.F. Lopes de Barros, *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (Séculos XII a XV)*, Lisbonne, 2007, pp. 604 et suivantes. François Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leyde, 2007.
53. AGS, Cédulas de la Cámara, Leg. 5, doc. 1171, f° 261 v°. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», p. 125.

Donc en février 1502, la possibilité de l'émigration est ouverte en théorie, et même ordonnée, mais elle est singulièrement limitée: elle ne peut se faire que par les ports de Biscaye, avec interdiction d'emporter or, argent ni autres marchandises prohibées, interdiction d'aller dans les États de la Couronne d'Aragon, ni en Navarre, ni en Afrique, ni chez les Ottomans, mais seulement "a la tierra del Soldan", soit l'Égypte[54]. Le Portugal n'est pas mentionné, dans un sens ni dans l'autre, mais il clair que ce royaume ne pouvait guère être attractif, après l'édit de Dom Manuel de décembre 1496[55]. En outre, l'ordre d'expulsion concernant seulement les hommes de plus de quatorze ans et les femmes de plus de douze ans ("*a todos los moros de XIIII annos arriba y a todas las moras de hedad de XII annos arriba"*), laisse entendre, sans le dire explicitement, que l'on ne laissera pas partir les enfants d'âge plus tendre. C'était encore là mettre un frein puissant à la possibilité de partir, qui signifiait l'abandon des progénitures.

Donc la grande majorité des "vieux mudéjars" acceptèrent le baptême, afin de pouvoir rester et garder leurs enfants, et devinrent ainsi des "morisques". Mais on doit signaler ici plus que des nuances dans leur attitude.

On a mis en valeur récemment celle des mudéjars de Villarrubia de los Ojos, et d'autres localités de la Manche, qui au moment de se convertir, obtinrent des souverains, en avril 1501, un privilège les mettant à égalité avec les habitants "vieux chrétiens" des mêmes localités[56]. Ce privilège, loin d'être unique, est comparable à ce qu'avaient obtenu auparavant les *moros* convertis des localités seigneuriales du royaume de Murcie[57], ou ceux d'Uclés et Huete[58]. Il dénote un désir d'égalité avec les "vieux chrétiens", qui permet de supposer la volonté d'une assimilation complète, parachevant une acculturation au milieu castellano-chrétien déjà bien avancée[59]. Les souverains mettent en avant cette acculturation résultant de la pratique quotidienne avec les chrétiens, dans le privilège accordé aux mudéjars de Huete lors que leur conversion, leur disant: "*vosotros que naçistes entre los christianos y avés tenido y tenés continua conversación con ellos"*[60].

Mais d'autres situations paraissent différentes. Nous avons relevé en une autre occasion[61], l'étrange option d'une partie des *moros* convertis d'Ávila, pour

54. RGS, II-1502, f° 1 (Séville, 12/02/15002). Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 127-130.

55. Cf. en outre l'histoire des fugitifs d'Hornachos mentionnée plus loin.

56. T.J. Dadson, *op. cit.*, pp. 71-74.

57. *Cf. supra*.

58. M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», p. 86. M. García-Arenal, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», *Al-Andalus*, 42/1, 1977, pp. 167-181.

59. Sur l'acculturation des mudéjars (dans ce cas portugais) au milieu hispano-chrétien, on verra les pages importantes de M.F. Lopes de Barros (*op. cit.*), si certains de ses arguments peuvent être contestés, notamment ceux concernant l'onomastique.

60. M. García-Arenal, *op. cit.*, p. 177.

61. J.-P. Molénat, «À propos des noms et des mosquées des "vieux mudéjars"...».

le prénom Lope, peu représenté chez leurs voisins vieux-chrétiens, et pas du tout chez eux, quand ils étaient officiellement musulmans, alors qu'il aurait pu l'être, si ce n'avait été l'obligation légale faite aux musulmans de porter des noms différents de ceux des chrétiens. Car ce prénom était le seul qui pût être à la fois musulman, sous la forme de l'arabe *Lubb* –phonétiquement rigoureusement identique–, et chrétien. Nous y voyons une forme de double langage, visant à duper les autorités chrétiennes, au moment de l'adoption d'un nouveau prénom, inséparable du baptême. On la rapprochera de la pratique des morisques grenadins, dénoncée par le synode de Guadix, en 1554, de donner à leurs enfants des noms qui n'étaient pas de saints honorés par l'Église, tels que García, Rodrigo, Brianda ou Guiomar[62].

Un autre cas est celui d'Hornachos, la plus importante communauté mudéjare du royaume de Castille, dans une localité exclusivement peuplée de *moros*, où le *concejo* se confondait avec l'*aljama*, à la veille de 1502. Apparemment tous les *moros* d'Hornachos, comme ceux des autres communautés musulmanes de Castille, acceptèrent le baptême, mais un certain nombre d'entre eux tentèrent ensuite de fuir vers le Portugal, où ils furent capturés et ramenés dans le royaume, pour être vendus comme esclaves à Séville[63]. On rappelera ici que l'émigration avait rapidement été interdite aux nouveaux convertis[64]. Bien que le document utilisé ne nous dise pas quels furent les acheteurs, on peut supposer qu'il s'agissait de leurs proches ou de leurs voisins, mettant en pratique la solidarité islamique outre que familiale.

Il ne nous paraît pas indifférent que ces deux cas concernent le deux plus importantes communautés mudéjares de Castille. Là où les "vieux mudéjars" étaient en petit nombre, insérés dans un milieu majoritairement chrétien, ils avaient pu connaître une acculturation les mettant plus à même de se plier à une conversion forcée, et, acceptant celle-ci, de revendiquer une assimilation complète à leurs voisins "vieux chrétiens".

Par contre, là où, pour des raisons qu'il ne convient pas de rechercher ici, les mudéjars se trouvaient plus nombreux, voire les seuls habitants de leur localité, ils ont pu développer des formes de résistance, soit passive comme à Ávila, soit plus active comme à Hornachos.

---

62. Antonio Gallego Burín et Alfonso Gámir Sandoval, *Los Moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, 1968, réimpression avec étude préliminaire de Bernard Vincent, Grenade, 1996, p. 38. Ana Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, CSIC, 1987, p. 98.

63. J.-P. Molénat, «Hornachos fin XVe-début XVIe ...». Le document sur la vente des esclaves originaires d'Hornachos, extrait des archives de la *Casa de Contratación* de Séville, nous a été communiqué par M.Á. Ladero Quesada, ce dont nous le remercions encore.

64. RGS, IX-1502, f° 51 (Tolède, 17/09/1502). Pragmatique de la reine pour que les nouveaux convertis de partent pas du royaume ni ne vendent leurs biens immeubles pendent deux ans. Publié M.Á. Ladero, «Los mudéjares de Castilla...», pp. 131-132.

Abréviations dans les notes:
AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid.
AGS: Archivo General de Simancas.
RGS: Registro General del Sello (section de l'AGS).

Resumen

Análisis del proceso de opresión que va a llevar a los mudéjares castellanos a una conversión general y de algunas actitudes que ésta provocó. Comunidades concentradas en grandes centros, pero al tiempo con un alto grado de movilidad, van a sufrir una gran presión en el reinado de los Reyes Católicos, cristalizada especialmente en su segregación en las morerías y en la hostilidad de la población cristiana. Aunque hay convertidos antes de 1502, los mudéjares harán frente a la gran conversión bien plegándose a ella sin mucho problema, bien desarrollando formas de resistencia.

Palabras clave: mudéjares, Castilla, Reyes Católicos, morerías, conversión.

Abstract

Analysis of the repressive process against mudejars in Castille towards their general conversion and the reactions caused by this event. Communities concentrated around significant locations, though with great mobility, experienced the important repression under the reign of the Catholic Kings, materialized particularly in their segregation within the Muslim quarters (morerías) and the hostility from the Christian population. Although they converted before 1502, the mudejars will face the general conversion with resigned acceptance, although there were instances of resistance.

Key words: Mudejars, Castille, Catholic Kings, Muslim quarters, Conversion.

HACIA UN MAPA NARRATOLÓGICO DE LA 'LEYENDA DE ALEJANDRO MAGNO' EN SU REDACCIÓN SIRIACA

*Juan Pedro Monferrer Sala**

INTRODUCCIÓN

El texto siriaco de la 'Leyenda de Alejandro' y el denominado *Alexanderlied*, narraciones anónimas en ambos casos, representan dos tradiciones textuales distintas en el seno de la literatura siriaca[1]. El texto griego original de la 'Historia' ha sido atribuido tradicionalmente a un autor del periodo helenístico tardío[2]. En realidad, no sabemos a ciencia cierta nada sobre quién fuera el traductor de la versión siriaca del Pseudo Calístenes. Lo más lógico, de acuerdo con la práctica de la producción siriaca de aquellos siglos, es pensar en que el traductor fuese un monje de uno de los muchos monasterios nestorianos que se encontraban en la zona norte de Mesopotamia. La interpolación de elementos cristianos, en ocasiones faltos de precisión, nos llevan a pensar en esta probabilidad[3].

Está lejos de ser una traducción realizada entre los siglos VII y IX, teniendo como original a un texto árabe, como *de facto* así lo supusieron Wright y Budge, para quienes la versión siriaca parecía haber sido realizada a partir de una traducción árabe, que a su vez representaría la traducción de una *Vorlage* griega hecha por un monje cristiano[4]. Sin embargo, la 'Leyenda de Alejandro'

* Universidad de Córdoba.

1. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn, 1922), reed. Berlin, 1968, pp. 125, 191. El mejor estudio hasta el momento es el de Gerrit J. REININK, *Das Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, 2 vols., Louvain, 1983.
2. K. CZEGLÉDY, «The Syriac Legend concerning Alexander the Great», *Acta Orientalia,* VII, 1957, pp. 231-232.
3. Cf. E.A. WALLIS BUDGE, *The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo Callisthenes* (Cambridge, 1889), reed. Piscataway, NJ, 2003, pp. lviii-lx.
4. *Ibidem*, pp. lx-lxii.

siriaca es en realidad, una traducción generada por la versión griega del Pseudo-Calístenes a través de una versión neopersa (Pahlawi) de comienzos del siglo VII[5].

Esta versión parece haber sido obra de un nestoriano[6] del norte de Mesopotamia y corresponde hacia el año 628. Este texto debió haber sido elaborado poco después de las victoriosas campañas que Heraclio llevó a cabo contra los persas con una finalidad puramente propagandística[7].

En otro orden de cosas, aunque también ligada a la tradición siriaca, hay que destacar, asimismo, la importancia que tuvieron los textos siriacos en la confección de la tradición árabe de la 'Leyenda de Alejandro', tanto en la tradición cristiana[8] como en la islámica[9] y en la judía[10], así como su ulterior repercusión no sólo en las literaturas orientales, sino también en las occidentales[11].

Por otro lado, con respecto al célebre *memrā* que nos ha transmitido una versión de la 'Historia de Alejandro', algunos especialistas han atribuido incorrectamente esta homilía en verso sobre Alejandro Magno al prolífico escri-

5. Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geshichte des Alexanderromans*, Vienna, 1890, pp. 11-17. Una reseña del opúsculo de Theodor Nöldeke es la de Siegmund Fraenkel, «Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 45:2, 1891, pp. 309-330.

6. Th. Nöldeke, *op. cit.*, p. 17. Cf. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 125; K. Czeglédy, *op. cit.*, pp. 231-249; N.V. Pigulevskaya, «Sirijskaya legenda ob Aleksandre Makedonskom», *Palestinskii Sbornik*, 3, 1958, pp. 75-97. Cf. H. Stoks, «Ein Alexanderbrief in den Acta Cyriaci et Julittae», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31, 1910, pp. 1-47 y P.G. Bulgakov, «Arabskaya parallel k 24 glave III knigi sirijskoj versii romana ob Aleksandre», *Palestinskii Sbornik*, 2, 1956, pp. 53-57.

7. G.J. Reinink, «Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik», en C. Laga, J.A. Munitiz y L. van Rompay (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History, offered to Professor Albert van Roey for his seventieth birthday*, Louvain, 1985, pp. 263-281. Cf. S.P. Brock, *A brief outline of Syriac literature*, Kotayyam, India, 1997, p. 51.

8. S.Kh. Samir, «Les versions arabes chrétiennes du Roman d'Alexandre», en Rosa Bianca Finazzi y Alfredo Valvo (eds.), *La difussione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Alessandria, 1998, pp. 227-247. Cf. Stephen Gerö, «The legend of Alexander the Great in the Christian Orient», *Bulletin of the John Rylands University Library Of Manchester*, 75:1, 1993, pp. 3-9.

9. M.M. Mazzaoui, «Alexander the Great and the Arab historians», *Graeco-Arabica*, 4, 1991, pp. 33-43; M. Marín, «Legends on Alexander the Great and the Arab historians», *Graeco-Arabica*, 4, 1991, pp. 71-89; V. Poggi, «Alessandro Magno, dal 'Romanzo' alla sura 'della caverna'», en Rosa Bianca Finazzi y Alfredo Valvo (eds.), *La difussione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*, pp. 197-208; Z.D. Zuwiyya, *Islamic Legends Concerning Alexander the Great Taken from Two Medieval Arabic Manuscripts in Madrid*, Introduction, edition, translation, and notes by Z. David Zuwiyya, Binghampton, NY, 2001.

10. F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden und Mohammedaner und Christen*, Berlin, 1956.

11. J.A. Boyle, «The Alexander Romance in the East and West», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 60:1, 1977, pp. 13-27.

tor Jacobo de Sĕrūg[12], tal como consta en los MSS siriacos que han llegado hasta nosotros, la cual, reelaborada ulteriormente, según algunos, habría dado lugar a las versiones amplificadas posteriores que conocemos[13].

Así pues, mientras que por el momento nada sabemos sobre quién pueda ser el autor de la traducción de la 'Leyenda de Alejandro', así como tampoco el de la recensión de aquélla, conocida como 'Proezas de Alejandro", sí que tenemos noticias, por el contrario, del autor eclesiástico al que se le atribuye el *memrā* de la 'Historia de Alejandro': Jacobo de Sĕrūg. Se trata de un obispo monofisita de la localidad de Sĕrūg, que murió en el año 521. De este personaje poseemos tres biografías: la escrita por Jacobo de Edesa[14], una segunda anónima y la tercera, que unos atribuyen a un discípulo suyo llamado Jorge, mientras que otros se la atribuyen a un escritor del s. VIII llamado Jorge de Sĕrūg († 708)[15].

Nacido en Kurtam, una población situada sobre el río Éufrates, Jacobo de Sĕrūg fue educado en la célebre 'Escuela Persa' de Edesa contra cuyos postulados cristológicos reaccionó, siendo ordenado corepíscopo en la región de Sĕrūg, concretamente en Ḥawrā, al suroeste de Edesa, y más tarde, en el año 519, fue ordenado obispo en Baṭnān d-Sĕrūg. La fama de este autor reside, esencialmente, en el ingente número de *memrē* que compuso sobre distintos tópicos, sirviéndose para ello del metro dodecasilábico, en algunos de los cuales se aprecia la influencia de la exégesis de Teodoro de Mompsuestia aprendida en la 'Escuela Persa' de Edesa. Compuso, además, 6 homilías en prosa (*turgamē*), 43 epístolas (entre las que destacan aquellas remitidas a los cristianos de Naǧrān), varias odas (*madrāšē*) e himnos (*sugyāṯē*), así como el servicio bautismal maronita, que también le ha sido atribuido[16].

---

12. Carl Hunnius, *Das syrische Alexanderlied*, Götingen, 1904, Inaugural-Dissertation; E. Nestle, «Zum syrischen Alexanderlied in Heft I», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 50, 1906, pp. 401-402; E.A. Wallis Budge, «The Homily on Alexander the Great attributed to James, Bishop of Baṭnān», *Zeitschrift für Assyriologie*, 6, 1891, pp. 357-404; A.R. Anderson, *Alexander's Gate. Gog and Magog and the Enclosed Nations*, Cambridge, Mass, 1932; K. Czeglédy, «Monographs on Syriac and Muhammadan sources in the literary remains of M. Kmosko», *Acta Orientalia*, 4, 1955, pp. 19-90, y K. Czeglédy, «The Syriac Legend…», pp. 231-249.

13. C. Hunnius, «Das syrische Alexanderlied», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 60, 1906, pp. 170-171. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIIIe siècle* (Paris, 1907), reed. Amsterdam, 1970, pp. 321-322; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*, Leipzig, 1911, p. 103; C. Brockelmann, «Die syrische und die christlich-arabische Literatur», en C. Brockelmann, F.N. Fink, J. Leipoldt y E. Littmann, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* (Leipzig, 1909), reed. Leipzig, 1979, p. 26, n. 1; K. Czeglédy, «Monographs on Syriac and Muhammadan sources…», p. 35.

14. J.S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. I. Sriptoribus Syris Orthodoxis* (Rome, 1719), reed. Piscataway, NJ, 2002, p. 286.

15. R. Duval, *op. cit.*, p. 352.

16. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur...*, pp. 148-158. Cf. R. Duval, *op. cit.*, pp. 352-354; W. Wright, *A short history of Syriac literature*, London, 1894, pp. 67-72; W. Stewart McCullough, *A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam*, Chico, CA, 1982, p. 79; S.P. Brock, *op. cit.*, pp. 36-37.

Estructura y argumentación temáticas

La estructura del texto siriaco de la 'Leyenda de Alejandro' está claramente descompensada en las tres secciones en las que aparece dividida la obra. El rasgo principal, a primera vista, es la rica variedad temática que presenta el texto[17], variedad que se sucede por medio de las sagas que componen la obra, con las que el autor logró confeccionar un producto narrativo de carácter pluritemático. No podemos hablar, por lo tanto, de un único tema. Obviamente, todos los acontecimientos expuestos y descritos a lo largo del texto evolucionan en función de la figura del personaje central, Alejandro.

Este personaje, así pues, es el dinamizador de cada uno de los ciclos temáticos que genera su leyenda. A él se refiere cada acción concreta del texto y sólo a través de él tiene sentido cada desarrollo incluido en la obra. Las mismas secuencias de tipología descriptiva (*v.gr*. la denominada "saga de las amazonas") o argumentativa (*v.gr*. "la carta a Aristóteles")[18], entre otras claramente perceptibles en la estructura de la obra, no son sino digresiones que cumplen con la función narratológica de replantear la trama narrativa de la obra introduciendo las nuevas sagas, lo que, a su vez, hace que se sucedan los diversos ciclos narrativos que integran la obra.

Podemos avanzar que son, sustancialmente, tres las *horæ narrativæ* que marcan el *ductus* temático del conjunto del texto, tal como señalamos a continuación:

1. Juventud y aprendizaje de Alejandro.
2. Empresa militar de Alejandro contra macedonios y griegos, persas e indios.
3. Testamento y muerte de Alejandro.

Estos tres elementos temáticos, como puede apreciarse en la estructura de la obra a la que acabamos de referirnos, se encuentran narrativamente unidos mediante una serie de secuencias narrativas que funcionan como transiciones. A éstas, de suyo, las podemos calificar como elementos subtemáticos que pertenecen a diversas tipologías narrativas: a) desde digresiones hasta b) textos epistolares, pasando por c) fragmentos descriptivos. De acuerdo con lo que acabamos de exponer, una estructuración sintética de los contenidos que presenta la 'Leyenda de Alejandro' puede quedar del modo que exponemos a continuación.

---

17. Cl.A. Ciancaglini, «Gli antecedenti del *Romanzo* siriaco di Alessandro», en Rosa Bianca Finazzi y Alfredo Valvo (eds.), *La difussione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*, pp. 55-93. Cf. R. Jasnow, «The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature», *Journal of the Near East Studies*, 56:2, 1997, pp. 95-103 y R. Merkelbach, *Die Quellen der griechischen Alexanderromans*, München, 1977 = 1954.

18. Sobre la importancia de ésta en la literatura árabe, véase J. Bielawski, «Lettres d'Aristote à Alexandre le Grand (et lettres d'Alexandre à Aristote) en version arabe», *Rivista di Studi Orientali*, 28, 1964, pp. 7-34 y 29, 1965, pp. 7-12.

El monarca-mago egipcio Nectanebo marcha a Macedonia debido a una traición que los dioses han urdido y traba contacto con Felipe y Olimpia. Haciéndose pasar por Ammón, el dios de Libia, Nectanebo hará que Olimpia conciba un hijo, al que Felipe, su padre adoptivo, dará por nombre Alejandro.

Educado por los mejores instructores, el joven Alejandro pronto debe hacer frente a diversas empresas políticas y militares, además de mostrar su capacidad en una competición tan emblemática para un héroe de la antigüedad como lo eran las carreras de caballos.

La perfecta instrucción recibida por Alejandro, en combinación con la propia coyuntura de la situación geopolítica que se vive en esos momentos, lleva a éste a tener que afrontar una situación incomparable: a saber, crear un imperio que no tendrá par en la historia. De este modo, el nudo central de la obra está narrativamente constituido por la exposición del control de las ciudades y de los territorios macedonio y griego, la consolidación de las instituciones político-religiosas (muy sucintamente tratadas en el texto, pero que son evidentes en la obra) y la ocupación y la administración del imperio persa[19], unificado por Darío. Todos los subtemas que forman parte de cada uno de estos ciclos se encuentran articulados por medio del tema bélico de la conquista-expansión que lleva a Alejandro a levantar su imponente imperio.

Por su parte, el colofón narrativo de la historia viene dado por una modalidad narrativa que experimentó un creciente desarrollo en la tardoantigüedad, los denominados "discursos del adiós". La profecía que vaticina la muerte de Alejandro abre este ciclo por medio del propio *vaticinium ex eventu* y la conspiración que se urde con ella para intentar así acabar con Alejandro[20]. La sección central de este ciclo de la muerte de Alejandro está formada por el testamento y, a su vez, la conclusión de la obra por la muerte de Alejandro, que acaba siendo enterrado en la gran ciudad que fundara y recibiera su propio nombre, Alejandría.

Esta pluralidad de contenidos o subtemas parecen estructurarse en torno a un concepto escatológico de gran importancia en el medio siriaco del siglo VII, que en buena medida condiciona y articula la producción literaria del momento. Así, por ejemplo, en este marco escatológico de tipología apocalíptica la 'Leyenda de Alejandro' se convierte en una de las fuentes principales de los textos apocalípticos entre los que sobresale el célebre 'Apocalipsis del Pseudo Metodio[21].

---

19. A. Shapur Shahbazi, «Iranians and Alexander», *American Journal of Ancient History*, 2, 2003, pp. 5-38.

20. Sobre el desarrollo del motivo de la muerte de Alejandro en las distintas versiones medievales, véanse L. Depuydt, «The Time of Death of Alexander the Great», *Welt des Orients*, 28, 1997, pp. 117-135 y los diez artículos incluidos en W.J. Aerts, Jos. M.M. Hermans y Elizabeth Visser (eds.), *Alexander the Great in the Middle Ages. Ten Studies on the Last Days of Alexander in Literary and Historical Writing*, Symposium Interfacultaire Werkgroep Mediaevistiek (Groningen 12–15 October, 1977), Nijmegen, 1978.

21. Gerrit J. Reinink, «'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts», *Aram*, 5, 1993, pp. 437-463; Idem, «Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts», *Byzantinorossica*, 2, 2003, pp. 150-178. Cf. F.J. Martínez,

La 'Leyenda de Alejandro', como también sucede con otras obras siriacas pertenecientes al género apocalíptico, pero sobre todo en la recensión de aquélla, conocida como 'Proezas de Alejandro', a la que nos hemos referido anteriormente, tiene un importante contenido programático de tipología propagandística con la que reivindicar el prestigio del basileo bizantino Heraclio como vencedor sobre el ejército persa sasánida[22], recurriendo para ello a la identificación entre Heraclio y su arquetipo Alejandro. Alejandro, de este modo, representa el paradigma del emperador, que para el autor siriaco cristiano, evidentemente, es el del emperador cristiano cuya actuación terrena se conduce por la voluntad divina. Alejandro, tal como sucede en el *memrā* atribuido a Jacobo de Sĕrūg, representa al emperador pío al que se le encomienda la misión divina de fundar un imperio universal que se conduzca por medio de la ley divina[23].

De acuerdo con todo ello, la variada temática que conforma el texto siriaco de la 'Leyenda de Alejandro' representa un tipo de *Historia salutis* en el que los acontecimientos que se van sucediendo por medio de la compleja trama urdida por el autor, ya sean de naturaleza política, bélica o moral, obedecen en realidad a acciones desencadenadas por la divinidad. En el texto de la 'Leyenda de Alejandro' el elemento divino está representado por Nectanebo, en tanto que en la cristianizada "Proezas de Alejandro" esta divinidad no es otra que el Dios cristiano.

Estamos, por lo tanto, en el caso concreto de la 'Leyenda de Alejandro' siriaca, ante una visión del concepto de historia que no es en modo alguno meramente político, sino más bien soteriológico, utópico por lo tanto. La 'Leyenda de Alejandro' se abre y se cierra con Alejandro como modelo a seguir, a imitar, como un rey creyente que hace cumplir la voluntad divina en la tierra. Todo este marco soteriológico alcanza su clímax en el 'Testamento' (*v.gr*. cap. III, 22). En este capítulo, a imagen de Cristo, cuando éste envía a sus seguidores a difundir la buena nueva por todo el mundo (Mt 28,19 par.), del mismo modo Alejandro reparte su imperio entre sus colaboradores para que así éstos puedan continuar la labor iniciada por él.

La figura de Alejandro, por lo tanto, siendo un héroe no cristiano se convierte en elemento susceptible de convertirse en modelo de los textos de género legendario cristiano[24], que el formato de la recensión adaptó de modo inteligente en el seno de la tradición siriaca. En este proceso, la traducción de la 'Leyenda de Alejandro' desempeñó, sin duda, un valor de primer orden.

Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius, Ann Arbor, Mi., 1996, pp. 18-19; también A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, pp. 223, 239.

22. G.J. Reinink, «Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende...», pp. 263-281.

23. G.J. Reinink, «Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques deu septième siècle», en Laurence Harf-Lancner, Claire Kappler y François Suard (eds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du Colloquie de Paris* (27-29 novembre, 1999), Nanterre, 1999, pp. 152-154.

24. Cf. A. Abel, «Dū l-Qarnayn, Prophète de l'universalité», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 11, 1951, pp. 5-18.

Técnica y estilo narrativos

También la técnica narrativa y el estilo utilizados en la 'Leyenda de Alejandro' dejaron su impronta en la versión siriaca. En primer lugar debemos precisar que la 'Leyenda de Alejandro' siriaca, por medio de la traducción que es, representa el producto final de una doble encrucijada textual: un texto griego original, a través de la mediación de una versión neopersa[25]. De este modo, la convención original adoptada en la recensión δ del Pseudo Calístenes griego se verá modelada por las variantes genuinas propias de la versión neopersa, que, de este modo, redefinirá aquellos elementos textuales que son tenidos por básicos y dan el carácter constitutivo de un texto narrativo: "originalidad", "convención" e "influencia".

Esta "arqueología del texto" es un elemento que desempeña un papel de enorme relevancia a lo largo de la obra, puesto que la pluralidad estructural que subyace a un texto, que representa a su vez una versión de otro texto anterior en una lengua distinta, es producto de una labor interpretativa de la *Vorlage*. Tales características exigen que el traductor realice una labor de *imitatio* que, ineludiblemente, llevará a éste a regenerar el texto en no pocos *loca narrationis*.

En no escasa medida, toda traducción, aunque sea por medio de elementos insignificantes, realiza una tarea de adaptación con la que el traductor contribuye, aunque sea de modo marginal, a la temática de la obra. En este sentido, un rasgo característico de la versión siriaca son las lecturas erróneas que presenta la realización de los nombres propios, que sólo pueden conducir a un texto neopersa. Por otro lado, el uso específico de neologismos y de calcos semánticos es asimismo un producto resultante de la traducción, no de una obra original. De este modo, muchos son los elementos que el narrador va introduciendo, amalgamando, amplificando o elidiendo, según sea el caso, a lo largo del texto: sucesión de cuadros descriptivos y monológicos, genuinamente epistolográficos, así como secuencias dialógicas que presentan una atmósfera narrativa propicia para un variado uso de elementos figurativos y tropológicos.

Por otro lado, en lo tocante al marco superestructural de los géneros, al igual que acontece en tantas obras de la tardoantigüedad, aunque no exclusivamente, la 'Leyenda de Alejandro' no conoce la división aristotélica que se estableció entre literatura de ficción y literatura didáctica, ya que las fronteras de los géneros literarios aún no estaban definidas en esos momentos. Aunque se trata de una obra estructuralmente iterativa, las variaciones temáticas imprimen una dinámica narrativa concreta, aunque falta, sin embargo, una capacidad espaciadora a nivel argumental en la transición entre los diferentes cuadros narrativos. Además, la propia linealidad que presenta el relato carece de una

25. Sobre la recepción irania de Alejandro, véase por ejemplo A. Abel, «La figure d'Alexandre en Iran», en *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, pp. 119-134.

cronología narrativa rigurosa. Esto provoca que la obra se inserte en un espacio textual atemporal, que obviamente neutraliza espacios y tiempos históricos.

La obra, mediante el recurso del modelo narrativo historiográfico-legendario, contempla dos planos de significación: uno moral y otro histórico. Ambos, ejemplificados por medio de las actuaciones de Alejandro, persiguen proyectar una nueva dimensión histórica que es dual: la del helenismo como nuevo marco histórico geográfico-político-cultural y la del nuevo modelo de monarca como personaje supradimensional que aúna la perfección ética y moral.

Esta nueva dimensión histórica, lógicamente, supone una progresiva ruptura con el modelo anterior: del reducido ámbito de la *polis* se pasa a un marco colonizador en todas sus posibilidades: geográfica, política, social, religiosa y cultural, que el narrador va describiendo de modo admirable y progresivo. No sólo cambia el marco geográfico, sino que también cambia el registro político, que, en hábil combinación narrativa con los elementos restantes, consigue conformar la denominada "cultura espiritual del helenismo".

Desde el punto de vista geográfico, aunque este recurso narrativo no responda a una localización topográfica precisa en todos sus elementos[26], Oriente representa el marco y su contexto, pero el punto neurálgico e ideológico es Alejandría, que representa el modelo supradimensional de los nuevos arquetipos: grandes construcciones como modelo de un gigantesco imperio hecho a imagen de su emperador.

El objetivo básico de la obra es esencialmente didáctico y, por ende, instructivo y formativo. Sin embargo, este concepto no debemos entenderlo desde el punto de vista genérico, sino como mero elemento articulatorio a nivel tipológico. La exposición narrativa, partiendo del criterio básico de la praxis historiográfica, ha adoptado el modelo del tipo historiográfico novelado con el objetivo claro de obtener una historia dramatizada. De este modo, la "fidelidad histórica", como elemento activador de una teleología historiográfica que ha planteado la *narratio*, se encuentra en todo momento al servicio del drama histórico que vive la historia a través de Alexander.

Personæ narrationis

Una importancia temática y estructural obvia desempeñan los principales personajes que actúan en los diversos episodios de la 'Leyenda de Alejandro', hasta erigirse, de hecho, en parte constitutiva de un microcosmos. Estos personajes han sido confeccionados a base de *topoi* que amalgaman rasgos diversos: históricos, geográficos, culturales, etc., pero con los que, al propio tiem-

26. A.R. Anderson, «Alexander at the Caspian Gates», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 59, 1928, pp. 130-163; F. Pfister, «Studien zur Sagengeographie», *Symbolae Osloenses*, 35, 1959, pp. 22-28.

po, el narrador configura el cañamazo estructural planificado *ad hoc* por éste. Toda esta elaboración forma parte de una tradición historiográfico-narrativa que remonta a la época helenística, con confluencias con el género de los relatos autobiográficos y epistolográficos de los héroes por medio de los recursos monológico y dialógico. Obviamente, esta tradición clásica recibe interferencias puntuales con respecto a los personajes por medio de la técnica de la *contaminatio*, como sucede en el episodio que describe el momento de la muerte del rey persa Darío, que es el resultado de una clara interpolación cristiana.

El producto narrativo generado por el narrador en materia de caracterización de personajes es realmente interesante. En efecto, nos encontramos ante un espléndido observador, y lo que es más, ante un excelente fabricante de arquetipos humanos. La dialéctica que abre entre los personajes que crea el narrador a base de polarizar las dimensiones morales genera todo un proceso de simbolización que define y marca los rasgos de los caracteres orales y éticos de los personajes, así como su consiguiente desarrollo y final narrativo. Mientras que Alejandro es tratado como un personaje mítico que reúne en su persona toda perfección posible, la valoración de los personajes restantes responde, por el contrario, a una gradación variable establecida en función del nivel al que pertenece cada uno de ellos, pero eso sí respondiendo en todo momento a arquetipos humanos que siempre se encuentran por debajo de la figura de Alejandro. De todo lo anterior se deduce, consiguientemente, toda una clasificación general de los personajes principales obtenida a partir de la función primaria que desempeñan en la obra con obvias aplicaciones de naturaleza estructural:

A) Principales:
   a) Partidarios: Nectanebo (desdoblado en Ammón, Heracles, Dionisos), Olimpia, Felipe.
   b) Opositores: Darío, Poro, Qerātōr, Antípatro, Yolas, Casandra.

B) Secundarios:
   a) Transicionales: Pitia, Zintōs, Nicolás, Cleopatra, Lísias, Teósido, Guštāzaf, Sābānṭār, Clitómaco, Asquino, Demades, Demóstenes, Pasargēs, Bāgīz, Ānābdēh, Gundāfār, Paryōg, Prīsqōs, Ptolomeo.
   b) Autoritativos: Aristóteles.
   c) Disgresivos: el grupo de los Brahmanes, las Amazonas, Candaces.
   d) Proféticos: Antífono el augur, la mujer con el monstruo de las cuatro cabezas (cap. III,19).
   e) Residuales: Rōšnāq, Yirāndūkt, 'Eṣṭehar (la hija, la madre y la esposa de Darío respectivamente).

El narrador y sus *instrumenta narrationis*

En la 'Leyenda de Alejandro' más que hablar de un narrador propiamente dicho habría que referirse, de modo más acertado, a esa modalidad discursiva que conocemos técnicamente como *narratio*. Esta técnica, elemento esencial en la elaboración de la materia discursiva, se encarga, propiamente, de la exposición y de la disposición del material. La *narratio*, de hecho, se amolda constantemente a lo largo de toda la obra a cualquier tipo de molde narratológico: digresiones de naturaleza histórica, proemios o exordios de una determinada saga, descripciones de acontecimientos varios, etc.

En el caso concreto de la versión siriaca de la 'Leyenda de Alejandro', por lo tanto, la figura del narrador es ocupada en muchos momentos por la *narratio* propiamente dicha. En este sentido, el método narratológico empleado por el narrador resulta aparentemente simple si lo comparamos con las técnicas narrativas utilizadas en textos posteriores. Ahora bien, ésta sólo lo es comparativamente hablando, porque el procedimiento seguido por su autor, no siendo novedoso en ninguno de sus aspectos, es el arquetipo del modelo helenístico que pervivirá posteriormente en otras tradiciones literarias siriacas que son sin duda deudoras de aquella[27], como es el caso de no pocas muestras de la literatura siriaca.

Los rasgos estilísticos más sobresalientes de la obra son fruto del marco trágico que planea sobre la escena en todo momento. En este marco, la figura del paralelismo desempeña una función constante entre los diversos episodios que se suceden de principio a fin de la 'Leyenda de Alejandro'. Este procedimiento, de hecho, es el que determina la estructura de la obra, estableciendo de este modo una especie de subordinación narrativa lógica en el texto, con el que el narrador le confiere una disposición simétrica. El paralelismo se convierte, en este sentido, en una metáfora espacial, dado que configura un diseño estructural muy preciso en el que la linealidad de lo narrado aparece dispuesta mediante un proceso de acciones temáticas paralelas que se suceden espacialmente unas a otras.

De principio a fin, la 'Leyenda de Alejandro' engarza una sucesión continua de episodios en los que la historiografía y la biografía se (con)funden y se yuxtaponen. Por ello, el rasgo estilístico más común es el de la descripción con la que son presentados los objetos, los seres y los lugares, de los que se nos explica sus partes, así como sus cualidades y hasta se nos indica las circunstancias en las que se encuentran éstos envueltos, como si el narrador describiese con gran viveza figurativa elementos que ha presenciado previamente con sus mismos ojos.

---

27. L.I. Conrad, «*Varietas Syriaca*: Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest», en G.J. Reinink y A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven, 1999, pp. 85-105.

La descripción es completada con otros elementos descriptivos como la prosopografía, gracias a la cual el narrador ofrece logrados cuadros descriptivos externos de esas mismas categorías. La etopeya, por su parte, aunque menos frecuente, acompaña las descripciones de algunos personajes para describir las cualidades morales de éstos. Fruto de la fusión de estos elementos descriptivos previos, prosopografía y etopeya, en un único elemento es el retrato, ya parcial ya completo, gracias al cual obtenemos perfiles físicos y físicos-morales de un personaje.

Otro elemento descriptivo de gran repercusión en la obra es el de la topografía, utilizado por el narrador para describir lugares. A éste, además, se suman rasgos procedentes de la historiografía puramente factual con los que el narrador ofrece datos fruto de una realidad que conforma el substrato histórico del relato. Así, tropos descriptivos como la enumeración rápida y breve de objetos o de ideas son habituales a lo largo del texto. La función de estos tropos no es otra que la de destacar los objetos enumerados con una visión que va de lo cuantificador a lo cualificador, siempre dentro de un interés realista de corte historiográfico.

El patetismo de la obra es evidente en las figuras que describen la emoción, la fuerza que experimenta el narrador en determinados puntos del texto. En este sentido, los apóstrofes o invocaciones vocativas suelen interrumpir el desarrollo narrativo para enfatizar un elemento o un personaje e incluso para aislar de un punto narrativo determinado al personaje que habla. Menos habituales, aunque también presentes en la obra, son otras figuras patéticas: por ejemplo, las antitéticas de la deprecación y la imprecación, la maldición, la execración o la conminación que aparecen en el texto.

Tropos pertenecientes al nivel léxico-semántico con una función gradadora del objeto descrito son la hipérbole y la prosopopeya, presentes en los cuadros narrativos que podríamos clasificar como supra-naturales. Asimismo, el narrador se sirve de figuras lógicas como la sentencia en forma de máxima que en ocasiones se transforma en un epifonema. Habitual es el símil, cuya finalidad explicativa consigue gradaciones descriptivas de valor, gracias a las cuales se consigue un clímax ascendente que confiere al texto un dinamismo narrativo. Por su parte, el uso de la perífrasis provoca, en determinadas ocasiones, una ralentización que permite al narrador detenerse en determinados cuadros narrativos.

Tropos en forma de sinécdoque o de metonimia, metáfora, alegoría, profecía o símbolos cumplen funciones que van desde la compleción de una enumeración hasta una proyección del sentido o a la concreción de abstracciones, la formulación de un futurible o la simbolización de determinados elementos o ideas. En este sentido, metáforas como "mar" o "tierra", por ejemplo, desempeñan un papel determinante de carácter dinámico en los continuos movimientos de Alejandro. Ambas metáforas puras se convierten, de este modo, en arquetipos de la dinamicidad de la vida de éste, pero siendo entendidas, sobre

todo, como trayecto hacia un cambio de modelo: de la *polis* al imperio, del jefe o régulo al emperador. El mar, además, posee un sentido bivalente: es, al mismo tiempo, el lugar de la muerte y el de la vuelta a la vida. El mar y la tierra, de este modo, constantemente surcadas por Alejandro se convierten en elementos argumentales claves que marcan un punto sin retorno en la historia. Es el continuo avanzar de la narración, de la "historia", hacia las sucesivas anagnórisis finales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El narrador de la 'Leyenda de Alejandro' no se interesa por la historia en sí misma, sino como medio con el que llevar adelante su propósito de modelizar la figura de Alejandro en tanto que héroe en toda su dimensión legendaria y arquetípica al mismo tiempo: en los planos humano, político, bélico, etc. Es ese el motivo por el que el narrador realiza una cuidada selección de los segmentos narrativos que mejor puedan contribuir a modelar el arquetipo de su personaje, que le ayuden a proyectar al Alejandro histórico y al Alejandro legendario a un mismo tiempo.

Como el material narrativo no siempre resulta temáticamente traslúcido para el lector, el narrador se siente en la necesidad de reflejar su intencionalidad en esta selección del material, así como en la (re-)elaboración y (re-)interpretación de los datos historiográficos fijados a partir de *topoi* procedentes, en cada caso concreto, de la tradición historiográfica helenística o, en su defecto, persa.

En este sentido, las digresiones explicativas, los juicios de valor como aportación personal o la argumentación discursiva de tipología interpretativa de las que se sirve el narrador se erigen en los *instrumenta*, mejor aún en la base constitutiva de su modelo narratológico. De hecho, el narrador maneja a la perfección la presentación de la niñez de Alejandro, valiéndose para ello de asuntos y temas genuinos del marco socio-histórico propio de las fuentes utilizadas en la composición de la obra. A los primeros años formativos del personaje sucede la actuación política y posteriormente sus logros bélicos, para lo cual utiliza conocidos *topoi* de tipología narrativa biográfica.

Esta triple dimensión orgánica ha sido narratológicamente homogeneizada por el narrador mediante una argumentación subliminal con la que obtiene el marco humano del personaje, el de la dimensión ético-moral de Alejandro como arquetipo histórico, que condiciona no sólo el devenir temático de la obra, sino la propia labor compositiva que lleva a cabo el narrador. En no pocos aspectos, la lectura modélica que propone el narrador persigue, en todo momento, realizar una (re)construcción de los cánones sociales y culturales de la época, pues para los lectores contemporáneos del autor la obra reflejaba, sin duda alguna, unos contenidos que eran auténticamente veraces y por lo tanto históricos.

Resumen

Análisis de la *Leyenda de Alejandro Magno* en su versión siriaca, comparándola con otros textos siriacos paralelos y situándola cronológica y cotextualmente en su ámbito de creación y difusión. Indicación de las huellas que pueda tener de versiones posteriores en otras lenguas, con preferencia de una versión en neopersa. Estudio de la construcción de la figura de Alejandro como héroe arquetípico ejemplar a través de un cuidado trabajo literario a todos los niveles, que llevan a considerar la *Leyenda de Alejandro Magno* como un texto bien trabado que, a través de la reconstrucción de los cánones sociales y culturales de la época de su composición, se adecua al público al que iba dirigido.

Palabras clave: *Leyenda de Alejandro Magno*, siriaco, ejemplaridad, arquetipo.

Abstract

Analysis of the "Legend of Alexander the Great" in its Syriac version, compared to other parallel Syriac texts, and framing it in its chronological and co-textual creation and dissemination context. Determination of the traces of later versions to other languages, with preference to a neo-Persian version. Study of the construction of the figure of Alexander as an archetypical and exemplary hero, through a careful literary study at all levels, which lead to consider the "Legend of Alexander the Great" as a well-constructed text, which is adapted to its intended audience by means of a reconstruction of the social and cultural canons of the period.

Key words: Legend of Alexander the Great, Syriac, exemplarity, archetype.

EL *KITĀB AL-ANWĀR* Y LA CIRCULACIÓN DE LIBROS EN AL-ANDALUS*

*Maribel Fierro***

Para Míkel de Epalza, *in memoriam*

Debemos a María Luisa Lugo Acevedo un excelente estudio sobre una obra, *El libro de las luces*[1], muy popular entre mudéjares y moriscos. Tanto la obra como el estudio arrojan nueva y valiosa luz sobre la historia cultural de al-Andalus. Como no soy especialista en la historia de los mudéjares y moriscos, pero sí me intereso desde hace mucho tiempo por la actividad y producción intelectuales en al-Andalus, se me perdonará que –además de felicitar a la autora por los frutos alcanzados en su investigación– me extienda en la importancia de esa investigación para los 'andalusistas'.

Los investigadores que se han ocupado de las bibliotecas de mudéjares y moriscos y, en general, de los libros que poseían, leían y estudiaban han podido documentar que una gran parte de ellos había estado circulando previamente en la Península Ibérica. Basta pensar en obras como la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, el *Tafrīᶜ*, de Ibn al-Ŷallāb, el *Tanbīh* de al-Samarqandī o el *Taḥḍīb* al-Barāḏiᶜī, por citar unas pocas. En ocasiones, sin embargo, resulta difícil encontrar una correspondencia entre una parte de la literatura que circulaba entre los mudéjares y moriscos y aquella de la que nos informan las fuentes andalusíes, fuentes entre las que sobresalen –por el volumen de información

---

* Este trabajo recoge una parte de mi comunicación titulada «De nuevo sobre los libros de los moriscos» que fue leída en el Congreso Internacional *La identidad islámica de los moriscos. Homenaje a Míkel de Epalza*, celebrado en la Universidad de Alicante los días 23-26 de noviembre de 2009. Quiero agradecer a Luis F. Bernabé Pons su amable invitación a participar en dicho congreso. Por razones que no vienen al caso, no pude entregar este trabajo para el volumen en el que se publica dicho *Homenaje*, pero me alegra que salga en una revista tan vinculada a Míkel de Epalza, a quien tengo que agradecer que, siendo una doctora reciente, contase conmigo para un Curso de Verano de la Universidad Complutense (1991), gracias al cual aprendí cómo no debía dar una conferencia.

** CCHS-CSIC.

1. M.L. Lugo Acevedo (ed.), *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Madrid, 2008.

que brindan– los diccionarios biográficos y bibliográficos que se ocupan del mundo de los ulemas, es decir, de los especialistas en el saber normativo islámico. En estos casos, la información procedente de las épocas mudéjar y morisca nos obliga a plantearnos el hecho de que determinadas obras no documentadas en fuentes andalusíes debieron, sin embargo, de circular en al-Andalus y, por tanto, nos obliga a enfrentarnos a las limitaciones de las fuentes a nuestra disposición y a reconocer que nos brindan una visión parcial –sin que podamos precisar hasta qué punto– de la historia intelectual andalusí.

El ejemplo más revelador de esta disparidad tiene que ver con la obra –*El Libro de las luces*– mencionada anteriormente. El *Libro de las luces* ha sido editado por María Luisa Lugo Acevedo a partir de la versión aljamiada recogida en el ms. de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia T-17, pero utilizando también los mss. de la Biblioteca Nacional de Madrid 4955, BRAH T-18, Biblioteca del Palacio Real 3225 y el ms. de Urrea de Jalón. En esta obra se narra la genealogía del profeta Muḥammad, su nacimiento y su infancia, empezando con la creación de Adán, cuando Dios colocó una luz milagrosa en la frente de Adán que se fue transmitiendo hasta llegar al Profeta. La transmisión de esa luz no estaba limitada a los antecesores varones de Muḥammad, pues pasaba también a las mujeres. Entre ellas la recibió la madre del Profeta, Amīna, perdiéndola una vez que hubo acido su hijo, ya que pasó a él.

El *Libro de las luces* no es una obra compuesta en ambientes mudéjares o moriscos, sino que depende de un original escrito en árabe, el *Kitāb al-anwār,* obra que se atribuye a un personaje generalmente conocido como al-Bakrī, del que apenas se tienen datos biográficos. Se le suele identificar con un Abñ l-Ḥasan Aḥmad b. ᶜAbd Allāh al-Baṣrī cuya cronología no está clara. Su biografía aparece por vez primera en una obra de al-Ḏahabī (m. 748/1348), quien descalifica a al-Bakrī como embustero y falso, al tiempo que asegura que se trata del autor de obras que vendían los libreros, indicando con ello que tenían gran circulación y aceptación. Tal y como explica Franz Rosenthal en la entrada que le dedica en la *Encyclopaedia of Islam* (segunda edición), dado que un ms. del *Kitāb al-anwār* (Vaticano Borg. 125) está fechado en 694/1295 y dado que en esa obra se cita a autores que vivieron al final del s. VII/XIII[2], habría que situar a al-Bakrī en la segunda mitad del s. VII/XIII. Sin embargo, Boaz Shoshan ha señalado que se podría proponer una fecha mucho más temprana, el s. III/IX[3]. Se puede ahora adelantar la composición de la obra gracias a un estudio reciente de Óscar de la Cruz Palma[4], en el que se demuestra que el *Kitāb al-anwār* (en una de las ver-

2. F. Rosenthal, para esta última información, remite a W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols., Berlín, 1887-1890, nº 9624, sin plantearse la posibilidad de que esas citas puedan ser interpolaciones.

3. Boaz Shoshan, *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge, 1993, pp. 35-36.

4. Ó. de la Cruz Palma, «Notas a la lectura del *Liber de generatione Mahumet* (trad. de Hermán de Carintia, 1142-1143)», en curso de publicación en las Actas del V Congreso Internacional de

siones en las que debió de circular) corresponde a la obra traducida al latín por Hermán de Carintia entre 1142-1143 con el título *Liber de generatione Mahumet*. Esta traducción prueba que una obra árabe de contenido muy similar al de la versión aljamiada (en sus distintos 'testimonios' en afortunada expresión de Lugo Acevedo) circulaba en la Península Ibérica en el s. VI/XII, antes pues de lo indicado por el ms. Vaticano Borg. 125 fechado en Denia en 1295[5]. Como todavía carecemos de un estudio a fondo de los manuscritos que se conservan del original árabe, seguimos sin poder adelantar de manera segura la composición de la obra hasta ese siglo III/IX mencionado por Shoshan.

María Luisa Lugo Acevedo ha consultado dos de esos manuscritos árabes, el ya mencionado, Vaticano Borg. 125, y uno en la Biblioteca Nacional de Túnez. No ha tenido acceso –a lo que parece– a ninguna de las ediciones del *Kitāb al-anwār* de las que da cuenta B. Shoshan[6]. Son ediciones sin aparato crítico, a lo que se añade –ya se ha dicho– la ausencia de un estudio en profundidad en el que se analicen los manuscritos que de la obra se conservan y que permita, por tanto, precisar el área de su difusión. Esas ediciones modernas, en cualquier caso, siguen dando fe de la extraordinaria difusión y popularidad de esta obra en el presente, popularidad que tiene sin duda que ver con el énfasis en los aspectos más carismáticos de la figura del Profeta.

Volviendo al aspecto indicado al principio –el de la correspondencia entre la literatura de mudéjares y moriscos y la literatura andalusí–, mientras que tenemos constancia de que el *Kitāb al-anwār* circulaba en la Península Ibérica al menos desde el siglo VI/XII (cuando fue traducido al latín) y de que era copiado bajo dominio cristiano en Denia en 1295 así como vertido al romance, ninguna fuente, en cambio, cita su circulación en árabe entre la población andalusí. Puedo asegurar –a partir de la información recogida en la base de datos *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus (HATA)*[7]– que la obra árabe de al-Bakrī no se menciona en ninguno de los diccionarios biográficos ni en ninguno de los repertorios bibliográficos andalusíes que se conservan. En otras palabras, si no dispusiésemos de la información que nos brindan la traducción latina de Hermán de Carintia y los libros de los mudéjares y moriscos, podríamos concluir que esta obra oriental nunca llegó a la Península Ibérica, lo cual a su vez podría llevar a determinadas interpretaciones sobre la historia cultural e intelectual de al-Andalus, sobre todo en lo que respecta a la relación entre

---

Latín Medieval Hispánico, celebrado en la UAB-UB-Montserrat entre los días 7-11 de septiembre de 2009 (en prensa para la SISMEL, previsiblemente en 2011). Agradezco a su autor su amabilidad al dejarme consultar el original antes de su publicación.

5. Denia estaba entonces bajo dominio de la Corona de Aragón (Jaime I la conquistó en 1244), lo cual indica que ese manuscrito debió de ser copiado por un musulmán que tendría el estatuto de mudéjar.

6. Debo a mi colega Avraham Hakim poder disponer de una copia de la edición de Beirut: al-Maktaba al-šaʿbiyya, 1379/1959.

7. M. Fierro, «Manuscritos en al-Andalus. El proyecto *H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)*», *Al-Qanṭara*, XIX, 1998, pp. 473-502.

lo local y lo global. Recordemos que el *Kitāb al-anwār* circuló ampliamente, por ejemplo, en el Egipto mameluco.

¿Cómo podemos explicar el silencio de las fuentes andalusíes respecto al *Kitāb al-anwār*? ¿Hemos de pensar que los andalusíes del s. VI/XII –incluso los de los siglos anteriores si es que el *Kitāb al-anwār* fue compuesto en el s. III/IX– no le prestaron demasiada atención? Pero de ser así, ¿cómo es que fue seleccionado para su traducción al latín? Es de suponer, en efecto, que esa selección debió de estar motivada por la representatividad de la obra, es decir, por considerarse que se trataba de una obra que reflejaba bien las creencias de los musulmanes sobre su Profeta. ¿O es que tal vez el *Kitāb al-anwār* fue prohibido o al menos censurado, circulando de manera restringida o clandestina? ¿O simplemente circulaba fuera de los circuitos de los que nos informan las fuentes escritas a nuestra disposición? Después de todo, conocemos qué libros relativos a la religión islámica circulaban en al-Andalus a través de fuentes escritas por los especialistas en el saber religioso (ulemas), quienes tienden naturalmente a dejar constancia de aquellos libros que eran considerados aceptables desde el punto de vista normativo, mientras que procurarían silenciar aquellos que no lo eran. Tenemos que admitir que es muy poco lo que sabemos sobre aquellos libros que podían ser vistos con suspicacia, reprobados y/o prohibidos por los ulemas. Pues bien, la crítica vertida por al-Ḏahabī con respecto a al-Bakrī y su obra es ya un indicio claro de que dentro del grupo de los ulemas no debió de circular el *Kitāb al-anwār* o que, si lo hizo, lo fue o bien de manera vergonzante o bien para someterlo a crítica y refutación o bien en contextos muy determinados que hay que poder explicar.

Los investigadores occidentales –por regla general– han tendido y seguimos tendiendo a prestar atención a aquellos aspectos de la cultura escrita islámica que tienen que ver con el islam normativo, el propugnado por los ulemas como representativo de la ortodoxia, fundamentalmente porque es aquél sobre el que disponemos de un mayor número de fuentes para la época premoderna. Con la excepción de obras como *Las mil y una noches* –cuya traducción tuvo una gran influencia en Occidente y que hace de esa obra una excepción que tiene que ver más con el interés por nuestra propia cultura que no por la cultura popular islámica–, son pocos los investigadores que se ocupan o se han ocupado de esa otra escritura, la que parece existir en los márgenes de la 'oficial'. Y digo que esa otra escritura –la no normativa– parece existir en los márgenes porque ahí es donde la quieren arrinconar fuentes como los diccionarios biográficos de ulemas o los repertorios bibliográficos, mientras que de hecho fue aquella de la que participaban la mayoría de los musulmanes, incluyendo también a algunos (¿muchos?) ulemas, tal y como han puesto de relieve investigadores como B. Shoshan, J. Berkey y N. Hanna al estudiar la vida religiosa e intelectual egipcia en distintas épocas[8].

8. Boaz Shoshan, *op. cit.*; J. Berkey, *Popular preaching and religious authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle, WA, 2001; N. Hanna, *In praise of books: a cultural history of Cairo´s middle class*, Syracuse, NY, 2003.

Ahora bien, aun aceptando con estos investigadores que de hecho no había solución de continuidad entre la alta y la baja cultura, también es cierto que algunos ulemas –en tanto que representantes de la alta cultura– hacían grandes esfuerzos por establecer líneas diferenciadoras claras entre una y otra y por poner freno a la difusión de aquellos libros que desaprobaban. Como bien señala Lugo Acevedo[9], cada vez es más insostenible para los investigadores una diferenciación estricta entre historia y ficción, pero sigue siendo también indiscutible que una parte del esfuerzo de los ulemas de las sociedades islámicas premodernas consistió precisamente en establecer dicha diferenciación. De ahí las acusaciones formuladas por al-Ḏahabī y otros contra al-Bakrī acusándolo de fabulador y mentiroso. Nos hallamos ante procesos de construcción de la ortodoxia que implican –naturalmente– la marginación más o menos duradera de determinadas tendencias o doctrinas, procesos sobre los que hay un interés creciente y sobre los que ya contamos con buenos estudios, como el de Houari Touati para el siglo XVIII en el Norte de África[10] o como el de Daniella Talmon Heller para la Siria de época ayyubí[11]. Nos encontramos ahora mismo en un momento de inflexión, en el sentido de que está creciendo el número de investigadores que centran su interés en el tipo de literatura que podríamos llamar no normativa (denominación que incluye la 'popular', pero no se limita a ésta), lo cual va a suponer una renovación de nuestro conocimiento de las sociedades islámicas premodernas. Por ejemplo, Marina Pyrovolaki, en una tesis titulada *Futuh al-Sham and other futuh texts: a study of the perception of marginal conquest narratives in Arabic in medieval and modern times*, leída en 2009 en la Universidad de Oxford, se ha concentrado en el estudio de las obras de *magāzī* de carácter popular que alcanzaron una gran difusión en el mundo islámico a partir de las Cruzadas, señalando que en momentos de antagonismo o de peligro para un determinado orden religioso y político suele producirse un renovado entusiasmo a la hora de escribir y reescribir la historia de sus comienzos, actividades éstas que sirven para dar legitimidad a ese orden, mantener sus ideales y fortalecer el sentimiento de identidad comunitaria. Esto lo saben bien quienes estudian la literatura de mudéjares y moriscos. En efecto, en dicha literatura abundan también los textos sobre las campañas militares de las primeras generaciones de musulmanes que posibilitaron la expansión del islam y la constitución del imperio islámico. En esos textos destacan sobre todo las figuras del segundo y el cuarto califa, ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb y ᶜAlī b. Abī Ṭālib, que son también –de los cuatro califas ortodoxos– los dos que fueron representados de manera más reiterada y llamativa como seres excepcionales. El primero, ᶜUmar, ha pasado a ser célebre por su imposición severa –con frecuente recurso al casti-

9. M.L. Lugo Acevedo (ed.), *op. cit.*, p. 70.

10. H. Touati, *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVII siècle)*, París, 1994.

11. D. Talmon-Heller, *Islamic piety in medieval Syria: mosques, cemeteries and sermons under the Zangids and Ayyubids (1146-1260)*, Leiden, 2007.

go corporal– de las normas islámicas[12]. El segundo, ᶜAlī, es conocido por su valentía en el combate y por la atribución de empresas fantásticas en las que a menudo lucha contra genios y demonios, tal y como ha quedado reflejado en el *Libro de las batallas*[13], dentro de una tradición literaria no exclusiva del mundo šīᶜí sobre la que cada vez disponemos de más estudios[14].

En el terreno de este último tipo de literatura, el de las *magāzī* o campañas militares de la primera época legendarias, y por lo que se refiere a al-Andalus, se puede rastrear una tradición local que va desde por lo menos la primera mitad del s. V/XI hasta la época de los moriscos. Me refiero a la versión de los *Futūḥ al-Šām* transmitida por Abñ ᶜUmar al-Ṭalamankī (m. 429/1037) y de la que se conservan algunos manuscritos, entre ellos uno en la Real Academia de la Historia, Madrid, Col. Gayangos, XVIII[15]. Creo que valdría la pena investigar hasta qué punto esta fuente –que podríamos llamar 'andalusí', no porque se originase en al-Andalus sino por estar atestiguada su transmisión en la Península Ibérica– está detrás de los materiales de *magāzī* que circulaban entre los moriscos. Nos hallamos ante un caso parecido al del *Kitāb al-anwār*, dado que la transmisión de los *Futūḥ al-Šām* por parte de al-Ṭalamankī no es registrada por la literatura bio-bibliográfica, teniendo noticia de ella únicamente por la existencia de manuscritos que la documentan. Y como en el caso de al-Bakrī –aunque con diferencias– la fiabilidad y la ortodoxia de al-Ṭalamankī también fueron puestas en duda, en el caso del andalusí por sus tendencias sufíes y por su activismo político-religioso, caracterizado –al parecer– por su inclinación hacia un liderazgo carismático de la comunidad musulmana, lo cual le llevó a ser procesado en Zaragoza[16].

Con la figura de al-Ṭalamankī y sus tendencias sufíes volvamos ahora a la cuestión de la circulación del *Kitāb al-anwār* en la Península Ibérica. María Luisa

12. A. Hakim, «Conflicting images of lawgivers: the caliph and the Prophet *sunnat `Umar* and *sunnat Muḥammad*», en H. Berg (ed.), *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden–Boston, 2003, pp. 159-177; idem, «ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, calife par la grâce de Dieu», *Arabica,* LIV/3, 2007, pp. 317-361 y «ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb a fighter against Satan», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 2006, pp. 34-57; F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas*, 3 vols., Madrid,1886; edición facsímil con estudio preliminar de Mª Paz Torres, Granada, 1994, III, pp. 63-197; N. Martínez de Castilla, «La tradición literaria del castigo de Omar a su hijo», en A. Temimi (ed.), *Hommage à l'École d'Oviedo d'Études Aljamiado*, Zaghouan, 2003, pp. 283-289.

13. Á. Galmés de Fuentes, *El libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*, 2 vols., CLEAM, 2, Madrid,1975; v. además F. Guillén Robles, *op. cit.*, vol. III, pp. 199-275.

14. F. Bellino, «ᶜAlī contro Geni, Demoni e Dragoni nella letteratura delle *magāzī* leggendarie», *Quaderni di Studi Arabi*, n.s. 1, 2006, pp. 155-170.

15. Sobre esta transmisión de al-Ṭalamankī véanse los estudios de E. Landau Tasseron, «New data on an old manuscript: An Andalusian version of the work entiled *Futñḥ al-Shām*», *Al-Qanṭara*, XXI, 2000, pp. 361-380; S. Mourad, «On Early Islamic Historiography: Abñ Ismāᶜīl al-Azdī and his *Futūḥ al-Shām*», *Journal of the American Oriental Society*, 120/4, 2000, pp. 577-593.

16. M. Fierro, «El proceso contra Abū ᶜUmar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra», *Sharq al-Andalus*, 9, 1993, pp. 93-127, p. 114.

Lugo Acevedo –y otros autores que se han ocupado tanto del *Kitāb al-anwār* como del *Libro de las luces*– tienden a calificarlo como obra de inspiración sufí o de tendencias sufíes. Cabe sin duda esa posibilidad. Puedo añadir que las obras que circulaban en al-Andalus en cuyos títulos aparece el término *anwār* son tardías (se pueden documentar a partir del s. V/XI), muy escasas y casi todas ellas tienen que ver con composiciones relativas al profeta Muhammad. Es el caso de *Anwār al-āṯār fī faḍl al-ṣalāt ᶜalà l-nabī l-mujtār* de Aḥmad b. Maᶜadd Ibn al-Uqlīšī (478/1085-*circa* 550/1155)[17], del *Kitāb al-anwār wa-nafaḥāt al-azhār fī šamā'il al-nabī al-mujtār* de Muḥammad b. ᶜAtīq al-Lāridī (563/1167-637/1239)[18] y de *al-Anwār fī nasab āl al-nabī al-mujtār* de Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ŷuzayy[19], ya de época nazarí. Con anterioridad, se había introducido en al-Andalus una obra sufí titulada *Kitāb al-anwār wa-bahᶜŷat al-asrār fī ajbār al-ṣāliḥīn* del autor oriental Ibn Ŷahḍam (m. 414/1023), quien fue maestro de al-Ṭalamankī y cuya obra fue considerada sospechosa en su ortodoxia. Una obra sufí es también el *Kitāb al-anwār* de un autor llamado Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Bakrī al-Siqillī, que es citada por Ibn ᶜAbbād al-Rundī al-Šāḏilī (733/1332-792/1390)[20] y por el norteafricano al-Bādisī (vivo en el año 722/1322), autor de unas vidas de santos del Rīf (*al-Maqṣad al-šarīf fī ḏikr ᶜulamā' al-Rīf*)[21]. En función de estos datos se puede deducir que en al-Andalus el título *anwar* aparecía en biografías del Profeta en las que se ponían de relieve sus características excepcionales (*šamā'il*), así como en algunas obras de inspiración sufí mal vistas por los agentes del islam normativo.

Las obras de los andalusíes Ibn al-Uqlisi, al-Laridi e Ibn Yuzayy –de las que sólo se ha editado la primera y se conoce un manuscrito de la tercera– pudieron contener materiales similares a los del *Kitāb al-anwār* de al-Bakrī, entre otras razones porque de esta última obra se ha puesto de manifiesto que su contenido se puede rastrear en buena medida en otras obras consideradas ortodoxas[22]. Pero si es así, ¿a qué se debió la reprobación de al-Ḏahabī?

Para entender dicha reprobación, y sin rechazar la posible vertiente sufí del *Kitāb al-anwār*, hay que tener en cuenta otra dimensión de la obra de al-Bakrī,

17. Sobre este autor y su obra véase *Biblioteca de al-Andalus,* vol. 5, *Enciclopedia de la Cultura andalusí, I.*, en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (eds.), Almería, 2007, pp. 531-535, nº 1287 [Documentación].

18. Sobre este autor y su obra véase *Biblioteca de al-Andalus,* vol. 6, *Enciclopedia de la Cultura andalusí, I.*, ed.de J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez, Almería, 2009, pp. 465-467, nº 1504 [J.M. Fórneas besteiro – A. Rodríguez Figueroa].

19. Sobre este autor y su obra véase ibídem, pp. 180-195, nº 1412 [F.N. Velázquez Basanta].

20. P. Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fès: Ibn,Abbad de Ronda (1332-1390)*, Beirut, 1961, p. 196 (carta VIII sobre la penitencia). La cita del *Kitāb al-anwār* de este otro al-Bakrī al-Siqilli tiene que ver con la corrupción de la comunidad a lo largo de las siete generaciones que se han sucedido desde que falleció el Profeta Muhammad.

21. Ed. G.S. Colin en *Archives marocaines*, vol. 26, 1926.

22. Boaz Shoshan, *op. cit.*, pp. 34-35.

a saber, sus tendencias šīᶜíes, ya señaladas por otros autores[23]. El libro de al-Bakrī no se limita a insistir en aspectos milagrosos y fantásticos de la vida del Profeta que la biografía normativa tiende a minimizar o silenciar, a pesar de que –como ha demostrado Uri Rubin– con el paso del tiempo se advierte una tendencia clara a hacer del Profeta un hombre cada vez más excepcional y dotado de características cada vez más alejadas del común de los mortales[24]. Los especialistas en la literatura de los moriscos han registrado desde hace tiempo la presencia de estos elementos excepcionales en la caracterización del Profeta, tal y como puede comprobarse –por ejemplo– en algunos de los textos recogidos por Consuelo López Morillas en su monografía de 1994[25]. Pues bien, entre esos elementos, la idea de una luz que se transmite desde Adán hasta Muḥammad –luz conocida como *nūr muḥammadī*[26]– es aceptada por los sunníes, pero con una cierta reticencia[27] sobre todo en comparación a los šīᶜíes, en cuya cosmología e imamología desempeña un papel crucial. En efecto, para los šīᶜíes, esa luz –transmitida de padres a hijos, pero también de madres a hijos– no se acaba con el Profeta Muḥammad, sino que continúa en la línea de sus descendientes, y al hacerlo contribuye a hacer de ellos seres especiales elegidos para el liderazgo carismático de la comunidad[28]. Y como las mujeres pueden ser vehículos en la transmisión de esa luz, el hecho de que los descendientes de ᶜAlī lo sean –en parte– también del Profeta –a través de su hija Fátima, una de las mujeres de ᶜAlī– garantiza que la *nūr muḥammadī* se conserva tras la muerte de Muḥammad en la línea de esos descendientes[29]. Lo que quiero subrayar con esto es que las reticencias hacia el *Kitāb al-anwār* en al-Andalus debieron de venir por el lado de la amenaza potencial que el contenido de dicho libro representaba para la legitimidad sunní predominante en la Península Ibérica. El *Kitāb al-*

23. Ibídem, p. 38.

24. U. Rubin, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis*, Princeton, N.J., 1995.

25. *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el Profeta de los moriscos*, edición y estudio de C. López-Morillas, Madrid, 1994.

26. U. Rubin, «Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad», *Israel Oriental Studies*, V, 1975, pp. 62-129.

27. El tratamiento sobrio y circunspecto de la luz del Profeta en la obra que el autor sunní ᶜIyāḍ de Ceuta (m. 544/1149) dedicó a las virtudes y a la veneración por el Profeta (*al-šifāᶜ bi-taᶜrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, 2 vols. en 1, Beirut: Dār al-kutub al-ᶜilmiyya, s.a., I, pp. 81-87, con todas las cadenas de transmisión, y p. 237) contrasta con el tratamiento en el *Kitāb al-anwār* / *Libro de las luces*. Creo que hay que plantearse hasta qué punto la obra de ᶜIyāḍ pudo ser compuesta para contrarrestar desde el punto de vista sunní no sólo el profetismo beréber, sino también obras como el *Kitāb al-anwār*.

28. U. Rubin, «Prophets and progenitors in the early Shīᶜa tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, 1979, pp. 41-65.

29. Sobre la importancia de Fátima (el Mahdī será uno de sus descendientes: *min abnā'/wuld Fāṭima*) véase M. Fierro, «On al-fāṭimī and al-fāṭimiyyūn», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, pp. 130-161.

anwār –con su insistencia en la luz profética que se transmite también a través de las mujeres– puede ser usado como una poderosa arma de propaganda a favor del liderazgo carismático de la comunidad localizado en los descendientes directos del Profeta, aunque la obra no trate de forma directa este tema. Pero precisamente por las implicaciones que tiene, se trata de una obra que no podía sino ser rechazada y estigmatizada por los representantes del islam normativo peninsular, caracterizado por el malikismo y el anti-šīᶜísmo desde épocas muy tempranas y en especial durante el s. IV/X, a causa de la amenaza que el califato fatimí representó para la legitimidad omeya[30].

Cabe pues la posibilidad de que *Kitāb al-anwār* fuese elaborado en círculos šīᶜíes[31], y tal vez ismāᶜīlíes. Lo que sigue es una propuesta para leer el *Kitāb al-anwār* en un marco šīᶜí:

– Al tratar la genealogía más antigua del Profeta en el *Kitāb al-anwār* se pasa directamente de Adán y los descendientes directos de éste a los antepasados más cercanos de Muḥammad, obviándose los eslabones intermedios de la genealogía árabe bien asentados en la tradición biográfica sunní del Profeta. Pero para los šīᶜíes, la genealogía árabe no es la única que importa, pues casi tiene más importancia la que conecta al Profeta en tanto que tal con los Mensajeros de Dios que le precedieron (que no fueron árabes) y a través de los cuales recibió la *nūr Allāh*. La omisión de los eslabones 'intermedios' en el *Kitāb al-anwār* podría ser intencionada para no entrar en una cuestión que servía para identificar a los šīᶜíes y facilitar por ello su circulación entre un público sunní, pero de manera que se despertase el interés sobre quiénes eran exactamente esos eslabones que faltaban, posibilitando así que al curioso se le pudiese dar de una manera menos pública la información omitida e ir introduciéndole en doctrinas más esotéricas.

– Los ismāᶜīlíes desarrollaron un sofisticado aparato de 'agitación y propaganda' que se movía en distintos niveles y que se adaptaba al tipo de audiencia al que se dirigía[32]. El *Kitāb al-anwār* responde perfectamente a lo que se esperaría de una obra ismāᶜīli dirigida a una audiencia 'popular' en la que se

30. Puede verse al respecto M. Fierro, «Espacio sunní y espacio šīᶜí», en *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental. Exposición en Madīnat al-Zahrā', 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001*, Granada, 2001, 168-177 y «Madīnat al-zahrā', el Paraíso y los fatimíes», *Al-Qanṭara*, XXV, 2004, pp. 299-327.

31. Dado que la solución šīᶜí al problema del liderazgo de la comunidad debió ser –de acuerdo con lo formulado por P. Crone y M. Hinds, *God's caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge, 1986– la solución original frente a la sunní que terminó imponiéndose, las implicaciones de la propuesta 'hereditaria' de la autoridad carismática recogida en el *Kitāb al-anwār* se remonta a los primeros siglos, con independencia de las elaboraciones posteriores a las que dicha doctrina fue sometida.

32. Una clara demostración de esta adaptabilidad a distintos tipos de público –por ejemplo, el compuesto por mujeres– se encuentra en una extraordinaria obra que recoge las memorias de uno de los 'misioneros' ismāᶜīlíes: *The Advent of the Fatimids. A contemporary Shiᶜi Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham,s Kitab al-Munāẓarāt* de W. Madelung y P.E. Walker, London / New York, 2000.

pone el énfasis en aquellos materiales susceptibles de atraer el interés del común del pueblo, pero entreabriendo la posibilidad de ir introduciendo materiales más complejos si alguien entre el público quería saber más. Precisamente por la habilidad de sus misioneros a la hora de atraer a las masas, los califas omeyas andalusíes restringieron al máximo en su territorio la actividad de los predicadores o narradores de historias populares. Intentaban poner así freno a la penetración de los propagandistas ismāʿīlíes, causantes de la rebelión de Ibn al-Qiṭṭ en las Marcas Media e Inferior, de haber logrado atraer a Ibn Ḥafṣūn a la causa fatimí durante un tiempo y de haber instigado la actividad de un agitador en Córdoba durante el califato de al-Ḥakam II[33].

– Lo que se sabe de la circulación del *Kitāb al-anwār* en el Egipto mameluco lo vincula a la celebración de la festividad del nacimiento del Profeta o *mawlid*[34]. Pues bien, se trata de una festividad que fue innovada por los fatimíes[35], es decir, por la dinastía que logró establecer un califato ismāʿīlí en el Norte de África en el año 296/909 y que trasladó su capitalidad a Egipto tras la conquista de este territorio en el año 361/972. Los fatimíes apoyaron dicha celebración –junto con los *mawlid*s de ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥusayn, al-Ḥasan y el califa reinante[36]– porque servía para reforzar entre sus súbditos la idea de que la legitimidad fatimí derivaba precisamente de su genealogía, que los hacía herederos directos ('de sangre') del Enviado de Dios. Pues bien, la lectura de un libro como el *Kitāb al-anwār* durante esa festividad no podía sino contribuir a fortalecer aún más el mensaje que se quería transmitir. La penetración del *mawlid* del Profeta en contextos sunníes, que tuvo lugar sobre todo a partir del s. VII/XIII, pudo contribuir a la difusión del *Kitāb al-anwār* fuera de los círculos ismāʿīlíes, en un ambiente en el que la atracción antaño ejercida por las doctrinas ismāʿīlíes iba dando mayor protagonismo al sufismo[37].

Sin quitarle lo que tiene de reconstrucción hipotética, creo que lo expuesto ofrece un marco de interpretación plausible sobre el porqué de la reprobación del *Kitāb al-anwār* por parte de los ulemas sunníes y sobre el porqué del silencio de las fuentes andalusíes sobre su circulación en la Península Ibérica[38].

---

33. M. Fierro, «La política religiosa de ʿAbd al-Raḥmān III», *Al-Qanṭara*, XXV, 2004, pp. 119-156.

34. Boaz Shoshan, *op. cit.*, p. 37; M.L. Lugo Acevedo (ed.), *op. cit.*, p. 27.

35. N.J.G. Kaptein, *Muhammad's birthday festival: early history in the central Muslim lands and development in the Muslim west until the 10th/16th century*, Leiden, 1993, pp. 7-30.

36. P. Sanders, *Ritual, politics, and the city in fatimid Cairo*, New York, 1994, pp. 35-36, 115.

37. La atribución del *Kitāb al-anwār* a un autor claramente ficticio al que se le da la *nisba* de al-Baṣrī pudo ser una forma de ocultar su carácter šīʿí: Basora no está asociada en el imaginario musulmán al šīʿísmo como sí lo está Kufa. Por otro lado, Basora sí está asociada en dicho imaginario al mundo del ascetismo y del sufismo, así como de los predicadores populares: véase al respecto Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, París, 1953.

38. La circulación del *Kitāb al-anwār* en la primera mitad del s. VI/XII en al-Andalus que desembocó en su traducción latina parece indicar que debió de tener un carácter hasta cierto punto 'público'. Ello pudo ser debido, por un lado, al hecho de que en época almorávide la alta

El silencio de esas fuentes sobre obras como los *Futūḥ al-Šām* legendarios y el *Kitāb al-anwār* no es el único que se puede aducir para subrayar la parcialidad de las fuentes con las que solemos reconstruir la vida intelectual andalusí. Otro caso es el relativo a los libros de magia que circulaban entre los moriscos. Como ya apuntó Ana Labarta, especialmente en su estudio del *Libro de dichos maravillosos*:

> "a menudo se habla, con cierta ligereza, de la afición morisca por las ciencias ocultas, la magia y la hechicería; se ha llegado a afirmar incluso que 'no había morisco, por piadoso que fuera, que dejara de tener libros llenos de recetas mágicas', cosa que es absolutamente falsa. Se pretende justificar luego este tópico diciendo que los moriscos habían perdido la gran tradición científica del Islam y que la concepción fatalista de la existencia inherente a su religión favoreció el renacer de tales ciencias. Resulta un expediente muy cómodo relacionar superstición y declive cultural para justificar la presencia de la hechicería y la magia entre los moriscos, privados –se enfatiza– de una élite cultural que les guiase. Creo haber demostrado –sigue diciendo Ana Labarta–, sin embargo, que los moriscos no eran cuantitativamente más supersticiosos que sus contemporáneos cristianos viejos, sino todo lo contrario. Habría que demostrar –y no se ha hecho– que los musulmanes españoles de los últimos siglos eran más aficionados a las ciencias ocultas que los que les precedieron"[39].

De hecho, el contenido del manuscrito estudiado por Ana Labarta procede de fuentes antiguas que se pueden rastrear en siglos anteriores, es decir, no es una obra nacida –como casi ninguna de los moriscos– en el siglo XVI. Pero nuevamente, si nos dejamos llevar por los cauces por los que quiere llevarnos la 'historia oficial' de la vida intelectual andalusí, habríamos de concluir que las obras de magia no circularon apenas en al-Andalus, pues son prácticamente invisibles en las fuentes andalusíes.

Para terminar, no son los mudéjares y moriscos los únicos que nos ayudan a entender mejor la actividad intelectual andalusí en toda su complejidad y riqueza. También la actividad y producción intelectuales de los judíos de al-Andalus nos permiten atisbar corrientes hasta cierto punto subterráneas entre los musulmanes, sobre todo en disciplinas tales como la filosofía o el sufismo. En conclusión, la historia intelectual de al-Andalus no puede ser escrita sin tener en cuenta a sus 'minorías', ya sean estas no musulmanas en territorio islámico o musulmanas en territorio cristiano.

---

cultura pasa a un segundo plano (piénsese en el éxito de los zéjeles de Ibn Quzmān) y, por otro lado, a que los almorávides, especialmente hacia el final de su reinado, intentaron dotarse de una autoridad carismática próxima a la sīʿi, camino éste que será el adoptado desde el primer momento por los almohades (M. Fierro, «Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide», en F. Sabaté (ed.), *Balaguer, 1105. Cruïlla de civilitzacions. Reunió Científica. X Curs d'Estiu Comtat d'Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maribel Pedrol*, 2007, pp. 99-120).

39. *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*, introducción, interpretación, glosario e índices por A. Labarta, Madrid, 1993, p. 0.8.

Resumen

El *Libro de las luces* es una obra musulmana cuya circulación en la Península Ibérica está atestiguada entre mudéjares y moriscos, si bien hay evidencias que muestran que era conocida con anterioridad en su original árabe, el *Kitāb al-anwār.* El silencio de los diccionarios bio-bibliográficos andalusíes sobre la transmisión y lectura de esta obra en al-Andalus plantea cuestiones que tienen que ver con el control del conocimiento religioso islámico y con el establecimiento de ciertos límites en lo que se consideraba aceptable o normativo, sobre todo en relación a las concepciones de la autoridad política y religiosa. El análisis de este caso concreto muestra la necesidad de tener en cuenta a los grupos 'minoritarios' a la hora de escribir la historia intelectual de al-Andalus.

Palabras clave: mudéjares, moriscos, *Libro de las Luces*, conocimiento religioso.

Abstract

The *Libro de las luces* is a Muslim work circulating in the Iberian Peninsula among Mudéjars and Moriscos, although there is evidence indicating that it was known before in its Arabic original, the *Kitāb al-anwār.* The silence of Andalusi bio-bibliographical dictionaries on the transmission of this work in al-Andalus draws attention to issues having to do with the control of Islamic religious knowledge and with the establishment of limits concerning what was deemed to be acceptable or normative, especially in relationship to conceptions of political and religious authority. The analysis of this specific case illuminates the need to take into account 'minority' groups when writing the intellectual history of al-Andalus.

Key words: Mudejars**,** Moriscos, *Kitāb al-anwār,* religious knowledge.

EL EXTRAÑO CASO DE ĀMINA, 'BENDITA ENTRE TODAS LAS MUJERES', EN EL *LIBRO DE LAS LUCES*: A PROPÓSITO DE LOS MODELOS FEMENINOS EN LA LITERATURA OFICIAL Y POPULAR MUSULMANA

*María Luisa Lugo Acevedo**

"Amina was not merely a believer 'before the letter'
but a person of considerable religious stature".
Marion Holmes Katz

La historia sagrada del Islam reserva un lugar privilegiado para algunas mujeres virtuosas que tuvieron un papel importante en la religión islámica, e inclusive en otras tradiciones religiosas. Entre ellas se encuentra Jadīŷa, primera esposa del Profeta Mahoma; 'Aisha, su segunda esposa, la más joven y la más amada; Fátima, una de sus hijas consideradas como modelo de virtudes; y María, la madre de Jesús en la religión cristiana. Cada una de ellas, dependiendo de las fuentes que usemos, le da una importancia diferente a estos personajes, que directa o indirectamente han tenido que ver con la historia del Islam. Al mencionar los nombres de estas mujeres virtuosas saltan a la vista algunos aspectos muy significativos. En primer lugar, aparte de los personajes que fueron esposas o hijas del Profeta, aparece María, que pertenece a la tradición cristiana, pero que también tiene una presencia y una importancia en el Corán; y, en segundo lugar, no aparece Āmina, la madre de Mahoma, personaje cuasi equivalente a María entre los cristianos. Ante estos datos, cumple que destaquemos inmediatamente un elemento interesante que aparece en el *Libro de las luces,* leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma, escrita originalmente por al-Bakrī en el siglo XIII, y refundida por los moriscos en la España inquisitorial del Siglo de Oro. Aunque en esta leyenda la figura más impor-

* Universidad de Puerto Rico.

tante es Mahoma y todos los profetas que le antecedieron en su esclarecido linaje, por la misma naturaleza de la historia sagrada de la genealogía del Profeta, las figuras femeninas –muy extrañamente– también tienen una destacada importancia. Entre ellas se encuentra Salmā, bisabuela de Mahoma, mujer que se destaca por su gran fortaleza, por ser una mujer decidida, virtuosa, preocupada por su hijo, y lo que es más, por su vehemente defensa de su libertad. Más importante aún es el caso de Āmina, madre del Profeta, quien tiene a su cargo el recuento del nacimiento ultramundano de Mahoma. Tan significativa es su importancia que, inclusive, es llamada "de buena ventura […] sobre todas las mujeres" (*Libro de las luces,* fol. 108r, p. 332)[1], es decir, "bienaventurada entre todas las mujeres", de forma similar a la aclamación mariana del Ave María. Esta *cristianización* de Āmina ha llamado la atención de Vincent Barletta y María del Mar Rosa Rodríguez, quienes la han explicado como un proceso de mediación o de religiones en tránsito, respectivamente[2]. Para entender el propósito y el verdadero significado de este elogio mariano para Āmina, es imperativo que nos acerquemos a varias fuentes documentales. Entre ellas, debemos atender el original árabe del *Libro de las luces*, llamado *Kitāb-al-anwār*, de Abul-Ḥasan-al Bakrī, piadoso ulema de Basora del siglo XIII; las versiones aljamiado-moriscas de esta leyenda en la España inquisitorial del siglo XVI tituladas el *Libro de las luces*; y, finalmente, el Corán, las tradiciones populares islámicas y los manuscritos aljamiados. Pasemos a ver brevemente las principales mujeres virtuosas del Islam.

Jadīŷa, la primera esposa de Mahoma, fue una de las ricas mercaderes de la Meca. Como indica Martin Lings en su libro *Muḥammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas* (1989), Jadīŷa, hija de Jumaylid y prima lejana de los hijos de Hašīm, se había casado dos veces, "y desde la muerte de su segundo marido había sido su costumbre contratar a un hombre para que comerciase en su nombre" (p. 42). Ella contrata a Mahoma para que venda sus mercancías en Siria, trabajo que éste realiza de manera exitosa, y aunque era quince años mayor que él, le pide matrimonio y Mahoma acepta. Sin embargo, lo más importante es que Jadīŷa lo ayuda durante las primeras experiencias enigmáticas de la revelación coránica, hasta el punto de que si no es por su colaboración, "él probablemente no hubiera llegado a ser Profeta"[3]. Esta figura es bien importante

1. Todas las referencias al *Libro de las luces* son de mi edición titulada *El Libro de las luces: leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica,* Madrid, 2008.

2. Ver el libro de V. Barletta, *Covert Gestures. Crypto-Islam Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain,* Minneapolis, 2005; y la tesis doctoral de M.M. Rosa Rodríguez, *Religiones en tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI* (Tesis doctoral presentada en Emory University, 2009).

3. Cl. Guilliot, «The Authorship in the Qur'ān», en *The Qur'ān in its Historical Context.* London & New York, 2008, p. 91. El mismo autor afirma citando a Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammad* vol. I, p. 355) lo siguiente, en traducción suya al inglés: "Without the love and trust of Khadīja, Muhammad would never have been a prophet, and when death snatched her from him, Islām lost in purity and the Qurān in dignity" (p. 103).

en la historia del Islam, ya que ella es considerada la primera persona en convertirse al Islam, justo en el inicio de esta revolución religiosa –que tanta oposición tuvo en sus inicios–, paralela en importancia al judaísmo y al cristianismo. Por ser la primera mujer que abrazó el Islam, a ella se le conoce como la madre de los creyentes.

ᶜAisha, de otra parte, es una de las primeras esposas del Profeta después de la muerte de Jadīŷa. Fue hija de uno de sus más fieles seguidores, Abu Bakr. Es tal la importancia de 'Aisha que algunos de los historiadores la describen como su esposa favorita, mujer con la que compartió varias de las revelaciones coránicas y en la que pudo morir en sus brazos. Como indica María Luis Pérez, las referencias a 'Aisha, especialmente la batalla del Camello, se recogen en varias crónicas medievales tales como las de al-Ṭabarī titulada *Tarīj al–Rusul wa-l Muluk* o *Historia de los Enviados y los reyes,* y la de Baladurī titulada *Ansāb-al-Ashrāŷ* o *Saga de los honorables*, ambas del siglo IX[4]. El Corán, por su parte, también destaca su figura muy especialmente en la azora XXIV titulada *Azora de la luz*, en la que anuncia la inocencia de 'Aisha, luego de los comentarios adversos que se suscitaron al final de una expedición en la que acompañaba al Profeta[5]. Cuando muere Mahoma, sus esposas, sobre todo la que hemos venido comentando, fue aclamada con el título *Madre de los creyentes*, en la *Azora de las Partidas* XXXIII, verso 6 del Corán. Como el Corán establece que sus esposas son sus madres, el texto sagrado también les prohíbe volverse a casar en la Azora XXXIII, 56. De ahí que 'Aisha se hubiese mantenido como una viuda sin hijos al morir Mahoma, a la temprana edad de 18 años, y jamás se volviera a casar. Es importante destacar que a ella se le atribuyen 1.210 hadices, además de ser conocida por "estar versada en la historia árabe, su conocimiento de la poesía y habilidad para componerla, y también por su elocuencia"[6]. Por todas estas razones, inclusive hasta la tradición popular la considera un "modelo de piedad" y de virtudes.

Fátima, hija de Mahoma y de Jadīŷa, esposa de ᶜAlī Abī Ṭālib y madre de Al Ḥassan y Al Ḥussein, es una de las mujeres más virtuosas del Islam, tanto en la tradición clásica como en la popular. Fátima es una mujer tan especial que inclusive la tradición iraní la ha catalogado con el título honorífico de *al-zahra*, es decir, "la Resplandeciente, y se habla de ella con grandísimo respeto, en especial los musulmanes chiíes, quienes la han rodeado de un halo de creencias y la glorificaron algunos siglos después de su muerte" (Luis Pérez, p. 109). Así también lo hace constar Mary F. Thurlkill en su libro *Chosen Among Women. Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam*, al indicar que Fátima fue conocida con los apelativos de "*al-zahra* (the radiant), *tahira* (pure),

4. «Fátima y Aisha. Dos modelos femeninos del Islam primitivo y su repercusión posterior», *Actas del tercer y cuarto Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad,* Valencia, 2002, pp. 103-128.

5. *Ibid.*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 109.

and ma'suma (infallible)" (p. 5). En este estudio de Thurlkill acerca de las figuras de María y Fátima, el propósito principal de la autora es demostrar la práctica que hay en la religión cristiana y en la tradición chiíta islámica de considerarlas como dos mujeres virtuosas, escogidas y favorecidas entre todas las mujeres. Esta investigadora señala que en la tradición chiíta Fátima es conocida también como *Maryam al-kubra* o María, la más grande[7], pero aunque ambas sean consideradas en esta cultura religiosa como mujeres escogidas para propósitos sublimes, "Fatima, as *Maryam al-kubra,* surpasses Mary in both purity and divine favor" (p. 1). Es tal la importancia de Fátima que los chiítas inclusive arguyen que la misma sobrepasa en importancia a Jadīŷa y a Aisha, llamándola la madre de los imanes (THURLKILL, p. 19).

Otro de los apelativos para Fátima es *al-batul*, es decir, la Virgen (THURLKILL, p. 59), nombre enigmático pues Fátima tuvo cuatro hijos: dos hijos y dos hijas. La diferencia entre la virginidad de María y el epíteto *al-batul*, es que este último no indica necesariamente "corporal integrity. Fatima as Virgen instead symbolizes paradisiacal purity through exemption from all ritual pollutants". Esta distinción especial la tiene Fátima desde antes de su nacimiento, pues según un hadiz chiíta citado por la investigadora Thurlkill, ella se encuentra en el Paraíso atemporal, y se formó del *nūr Muḥammadī* o la luz de Mahoma mucho antes de su concepción terrenal (p. 59)[8]. Fue precisamente en el Paraíso que Alá la formó de una fruta (manzana, granada) e hizo que Mahoma la consumiera durante su famoso viaje conocido como el *miraŷ* (p. 59). Este hecho ha motivado que los hadices como el de al-Kulaynī hayan presentado a Fátima como una hurí (doncella virgen del Paraíso) humana, ya que ella fue creada en el Paraíso y posee una condición de pureza, virginidad y perfección (p. 60). Desde que Jadīŷa estaba embarazada de Fátima, esta última era considerada "vessel and nur" (p. 63), es decir, *vaso* y *luz.* Fátima tenía la luz que habían tenido todas las mujeres que le antecedieron en el linaje de Mahoma, pero era diferente a ellas ya que se destaca por ser, a su vez, el vaso o el arca de la salvación, pues en su vientre estuvieron Al Ḥassan y Al Ḥussein, nietos de Mahoma. Como indica Thurlkill, esta imaginería del arca para referirse a Fátima como la que contiene la esperanza de la salvación, le recuerda a María, que según la exégesis cristiana la aclama como "the *new ark*" (p. 63). Inclusive, en la tradición islámica chiíta, es el mismo arcángel Gabriel quien le explica a Noé que el arca que Alá le había mandado construir prefiguraba la fuerza salvífica de la familia santa (THURLKILL, p. 63). Los clavos que este arcángel le trajo a Noé para la construcción del arca simbolizan la familia santa: Mahoma, 'Ali (esposo de Fátima), Fátima, Ḥasan y Ḥusein. Por todas estas razones y por el hecho de que

7. Thurlkill la llama en inglés "Mary the Greater" (p. 1).

8. Esta descripción de Fátima como *al-batul* aparece en las colecciones de hadices como la de al-Kulaynī, *Al-Uṣūl min al-kāfī* y la de Ibn 'Abd al-Wahhāb, `Uyūn al-mu`jizāt. Así también lo ha estudiado Jane Dammen MCAULIFFE, «Chosen of All Women: Mary and Fatima in Qur'anic Exegesis», *Islamochristiana*, 7, 1981, pp. 19-28.

durante el parto de Fátima a Jadīŷa se le aparecen cuatro mujeres sagradas del judaísmo y del cristianismo, Sara (esclava, esposa de Abraham), 'Asiya (esposa del Faraón), María (madre de Jesús) y Kulthum (hermana de Moisés), ésta es considerada como el "feminine ideal of purity and virtue" (THURLKILL, p. 61).

A través de los datos que he mencionado sobre la figura ejemplar de Fátima, se puede observar el vínculo extraordinario que ha habido entre ella y María, es decir, entre el cristianismo y el Islam, desde tiempos inmemoriales. Tanto para los teólogos cristianos como para los autores medievales tales como san Ildefonso de Toledo, asociaban a María con el "wooden vessel: just as the ark held the hope of humanity, so Mary's body enclosed humanity's redeemeer" (THURLKILL, p. 63). Esta imagen del arca también se asocia con Fátima, como ya hemos visto. Por lo tanto, ambas mujeres son consideradas puras, castas, vírgenes y, metafóricamente, arcas sagradas que llevaron en sus respectivos vientres la futura comunidad sagrada de las dos comunidades religiosas que hemos venido comparando.

El personaje de Fátima también ha sido estudiado por Jane Dammer McAuliffe en su artículo «Chosen of All Women: Mary and Fāṭima in Qur'ānic Exegesis». En el mismo, la investigadora estudia fundamentalmente cómo los comentaristas del Corán sunníes y chiítas han interpretado las azoras coránicas que aluden a María como la escogida entre todas las mujeres. Entre los sunníes se destaca en primer lugar Abū Ja 'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, de los siglos IX-X, quien interpretó que María era la escogida entre todas las mujeres, pero sólo entre las mujeres de la época de María (MCAULIFFE, p. 20). Otros comentaristas sunníes que han defendido a María como la escogida son Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī (1075-1144); Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209) y Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935) (MCAULIFFE, pp. 21-22). Rashīd Riḍā, por ejemplo, considera que María es escogida entre todas las mujeres debido a su pureza, que se evidencia también en el hecho de estar libre de su menstruación, al igual que Fátima (MCAULIFFE, p. 22).

Entre los comentadores chiítas, el primero es Abū al-Futūḥ Razī (1087-1131), quien indica lo siguiente: "Mary is chosen because of her consecration to God's service; she is physically purified from the blood of her menstruation and parturition and from all male contact" (MCAULIFFE, p. 23). A diferencia de los exégetas sunníes, esta autora "insists on the absolute preeminence of Fāṭima over all women of all time 'because she is part of the body of the Messenger and what is part of the Messenger is not equal to what is part of 'Imrān'" (p. 23). Otros exégetas chiítas son Maulā Fatḥ Allāh b. Maulā Shukr Allāh Kāshānī, del siglo XVI, y el iraní 'Allāmah Sayyīd Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭābā'ī, quien nació en 1903. El primero de ellos considera que María "is chosen over the women of *her* time by being given a child without a husband" (p. 24), mientras que el segundo la considera especial debido a su virginidad y ausencia de menstruación (p. 24). El resto de su trabajo lo ocupa en describir a Fátima entre los chiítas, como alguien superior a todas las mujeres, incluyendo María (p. 26). En síntesis, para McAuliffe ambas figuras están relacionadas hasta el punto que "the shadow of one crosses backstage while the other is before the footlights" (p. 28).

María, la madre de Jesús en la religión cristiana, como hemos adelantado, es también una figura muy importante en el Islam. Ella tiene un papel muy especial en el Corán (Epalza, p. 176), aunque es imperativo mencionar que el texto sagrado islámico no tiene demasiados personajes femeninos. Como indica Epalza:

> "María representa, en cierto sentido, todas las mujeres santas de la tradición judía y cristiana. […] María representa también a las santas mujeres esposas e hijas del profeta Mahoma, casi enteramente ausentes del Corán, pero muy presentes en la vida religiosa de los musulmanes y de las musulmanas, como modelo de creyentes" (p. 176).

Para el musulmán, María es "el principal modelo de mujer santa" (Epalza, p. 176) y también "modelo de creyente, con la dulzura y la misericordia que el Corán atribuye a los que de verdad han seguido la enseñanza de Jesús" (p. 177)[9]. Míkel de Epalza reconoce que no se ha estudiado mucho la devoción de María en el Islam peninsular (p. 178), pero aun así destaca cómo este fervor mariano se puede observar en Al-Andalus, "tanto a nivel de los intelectuales y literatos como a nivel de los aldeanos y de la medicina popular" (p. 178). Por tal razón, cita el caso de Ibn-Ḥazm de Córdoba en *El collar de la paloma*, quien escribe un poema "en el que el amante que no obtiene respuesta utiliza una afirmación del Corán [azora 19: 26] en boca de María que no quiere responder a sus denigradores, para expresar con ella su amor no correspondido" (pp. 178-179). De esta manera, un personaje coránico como María en la España islámica "pudo inspirar hasta algunas alusiones literarias amorosas a los escritores andalusíes" (p. 179). Otro ejemplo significativo es un texto escrito en español por un morisco exiliado en Túnez, quien recomienda ayunar el "día en que nació el profeta Isa [Jesús] del bientre virginal de la çayda [Señora] Máriam" (p. 180)[10]. En el manuscrito S-2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, editado por Álvaro Galmés de Fuentes gracias al trabajo de Juan Carlos Villaverde Amieva y Luce López-Baralt, se dice lo siguiente:

> "Y el santo profeta 'Içа, criatura ynpusibilitada, criada en el bientre virginal de la exçelentísima Mariam y más particularizada señora que á criado nuestro señor en la generalidad de las mujeres, como quien mereció que le biniese el ánjel con enbajada de Dios y ser madre de tal hijo que naçió d'ella, siendo birjen antes del parto y después del parto, a quien tenemos por tal, y como a tal reconoçemos y reverenciamos" (fol. 10r, p. 202).

---

9. Ver la azora 57: 27 del Corán.

10. Cita tomada de Epalza, p. 180, pero este texto él lo toma de la página 440 de un artículo de Jaime Oliver Asín, «Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Ms. S 2 de la Colección Gayangos», *Al-Andalus*, I, 1933, pp. 409-450. Más recientemente ha sido estudiado y editado en su totalidad el ms. S-2, gracias al trabajo inédito de Álvaro Galmés de Fuentes que culminaron los estudiosos Juan Carlos Villaverde Amieva y Luce López-Baralt, *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*, Madrid / Oviedo, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal / Seminario de Estudios Árabo-Románticos de la Universidad de Oviedo, 2005. De ese texto, ver el folio 138r, p. 354: "y en él naçió el santo profeta 'Içа del bientre virginal de la çayda Mariam".

Salta a la vista que esta veneración y reverencia hacia María, incluyendo también a 'Aisha y a Fátima, no sólo fue importante en el Islam sino también en Al-Andalus. Como indica Epalza, "María Jesús Rubiera Mata supo encontrar, en el poemario del ministro y literato granadino del siglo XIX Ibn al-Ŷayyāb, un poema religioso expresivo de la devoción a María en la corte nazarí, poema que ella misma ha traducido" (p. 182). Citemos el poema:

> "¡Ama a tres mujeres, virtuosas de conducta!:
> 'Ā'iša que gozó de muy gran gloria
> y a la que Allah salvó de la calumnia;
> precediéndola, Fāṭima, la del alto linaje,
> y, en primer lugar, la más pura de las tres,
> señora de los enemigos [María, que venció a los
> judíos que no creyeron en su virginidad]"[11] (p. 182).

Otros estudiosos que también se han acercado a la figura de María en Al-Andalus son Antonio Vespertino Rodríguez, de la Universidad de Oviedo, y María Teresa Narváez, de la Universidad de Puerto Rico. En primer lugar, Vespertino Rodríguez en su trabajo «Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca» estudia estos dos personajes cristianos, encuadrándolos dentro de la tradición musulmana, que es la que siguen los perseguidos moriscos de la España de los Felipes. Circunscribiéndome al caso de María, indica este investigador que el Corán acepta el concepto de la virginidad de María. Inclusive, "los musulmanes sienten una veneración o respeto especialmente hacia María, hasta el punto de consagrarle en el Corán la azora XIX, donde María es rodeada de todos los rasgos piadosos que le atribuye la tradición apócrifa" (p. 261). De otra parte, también asevera que esta figura, tan respetada en el cristianismo y en el Islam, aparece en la *sīra* o biografía del Profeta escrita por al-Ṭabarī, titulada *Chronique* (p. 262). En esta biografía oficial se recuenta el nacimiento de María, el nacimiento de Juan, el nacimiento de Jesús, la huida de Jesús y María a Egipto, entre otros relatos sobre la vida, muerte y ascensión de Jesús y otros personajes evangélicos. La conclusión más significativa de este estudio es la cercanía que ha habido a lo largo de la historia, como lo demuestra el Corán y la *Chronique* de al-Ṭabarī, entre el cristianismo y el Islam. Es tal dicha cercanía que la secta de los *nuṣayríes* o *alawíes* celebran, inclusive, festividades cristianas como la Navidad, el Bautismo de Jesús, Domingo de Ramos y Pascua, entre otras festividades (p. 271). Otro ejemplo de esa fusión de ambas tradiciones religiosas es el hecho de que los sufíes le otorgaban a Jesús tal grado de divinidad, que lo colocan por encima de Mahoma (p. 212). Asevera Vespertino Rodríguez que "según los sufíes, el texto coránico no bastaba para su doctrina ascético-mística y [por tal razón recurrían] a la doctrina de Jesús. Diríamos que

11. El artículo al que alude Míkel de Epalza es el siguiente: María Jesús Rubiera Mata, «De nuevo sobre las tres morillas», *Al-Andalus*, 37, 1972, pp. 133-143, específicamente en la página 141.

cristianizan a Mahoma en vez de islamizar a Jesús" (p. 271)[12]. Sobre la cristianización del Islam también se han ocupado Miguel Asín Palacios en su importante libro publicado en 1931, *El Islam cristianizado*, siguiéndole sus pasos María Jesús Rubiera Mata y Gregorio Fonseca Artuña, entre otros estudiosos. Este último ha podido documentar, por ejemplo, cómo el reconocido morisco llamado el Mancebo de Arévalo se ha valido para escribir su *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, nada más y nada menos que la doctrina cristiana de *La imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis (Fonseca Artuña, p. 17), obra morisca cuyo título nos recuerda evidentemente los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

Por medio de estos ejemplos que he mencionado, traídos a cuenta por Antonio Vespertino Rodríguez, Asín o Gregorio Fonseca, podemos ver la larga tradición que ha tenido la fusión entre el cristianismo el Islam desde antes de la época convulsa de los moriscos en la España inquisitorial. Al respecto, nos dice María Jesús Rubiera Mata que la cristianización del Islam no fue un fenómeno que se dio por la influencia de la "catequización cristiana, puesto que [este fenómeno] comienza a vislumbrarse en época mudéjar, y, por otro lado, esta catequización constituye un completo fracaso, al menos en el primer cuarto de[l] siglo [XVI]" (p. 469). Esta investigadora añade que "este fenómeno [de cristianización del Islam] no es producido por el adoctrinamiento cristiano forzoso de los conversos musulmanes, de los cristianos nuevos de moros, como ya hemos dicho, porque hay huellas del Islam cristianizado en época mudéjar" (p. 470). Para ofrecer un solo ejemplo como botón de muestra, tomemos el caso de la oración o súplica inicial que aparece en el *Libro de buen amor*, que apareció en uno de los códices moriscos encontrados en Ocaña, Toledo, en 1969. En uno de ellos apareció esta oración cristiana, pero en una versión islámica; recordemos que en el Corán no aparece explícitamente citado nada sobre el profeta Daniel del Antiguo Testamento[13].

De otra parte, María Teresa Narváez estudia las figuras de Jesús y de María en la Tafçira del Mancebo de Arévalo. En un fragmento de este comentario coránico titulado "Excelencia de Mariam" (fols. 228v-228r), el Mancebo describe a María con una actitud respetuosa y reverente. El autor de este texto acepta la virginidad de María y la eleva a un plano equivalente al de los profetas. Además, la considera poseedora del *assuwd* o *lámpara de las tinieblas in-*

12. Para el estudio de la cristianización del Islam es importante el trabajo del insigne arabista Miguel Asín Palacios, titulado *El Islam cristianizado,* publicado originalmente en 1931. He consultado una edición más reciente de Madrid: Hiperión, 1981. De ello también se ha ocupado María Jesús Rubiera Mata, «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», *Congreso internacional Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1510-1558),* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, pp. 469-485.

13. Ver el estudio de Juan Martínez Ruiz, «Versión morisca de la 'Súplica inicial' del *Libro de Buen amor* en un manuscrito inédito de Ocaña», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 32, 1976, pp. 323-347.

visibles (p. 110) y del *"annas* o somnolencia espiritual, complejo concepto místico elaborado por el Mancebo" (p. 111). Lo más importante que destaca Narváez es que María se asemeja a Fátima, al situarlas en un plano de cierta igualdad (p. 112). La única diferencia que el Mancebo establece es que María "fue favorecida por una carencia de «incendio carnaloso»" (p. 112), mientras que Fátima se caracteriza por tener un "cuidadoso balance entre carne y espíritu" (p. 112). De esta manera, concluye María Teresa Narváez que "el mancebo de Arévalo ofrece en una disertación mariana una serie de metáforas o símbolos sumamente curiosos y acertados que […] parecerían confirmar las dotes literarias de nuestro siempre sorprendente Mancebo" (p. 115). Aunque estoy totalmente de acuerdo con la autora en cuanto a la originalidad de las metáforas marianas usadas por el Mancebo, debo indicar que en los *mawlid* populares del Islam, las alusiones metafóricas para María y Fátima son parte de una larga tradición. Con los datos que he mencionado, se ha podido documentar la cercanía que ha existido entre el cristianismo y el Islam a lo largo de la historia. Ejemplo significativo de ello son las figuras femeninas de Fátima y María en el Islam y en Al-Andalus, descritas como piadosas, vírgenes y representantes de la pureza y la virtud. Como hemos podido ver, desde antes del surgimiento del *Kitāb-al-anwār* y de las respectivas versiones aljamiadas del *Libro de las luces*, la fusión y la cristianización de los personajes musulmanes ya estaba presente en los textos y las tradiciones islámicas.

Luego de esta introducción en la que nos hemos ocupado de las figuras femeninas más importantes en el Islam, cumple ahora que acerquemos más la mirada al extraño caso de Āmina, catalogada como bienaventurada entre todas las mujeres, en el *Libro de las luces.* Āmina, la madre del Profeta del Islam, como anticipé, no está incluida entre las mujeres virtuosas más importantes del Islam, siguiendo sobre todo el texto coránico y las *sīra* o biografías tradicionales. Aunque este personaje sería el equivalente en la religión cristiana a María, la madre de Jesús, la misma no ocupa el lugar de prestigio ni el sentimiento de veneración que tiene entre los musulmanes del Islam y de Al-Andalus la Virgen María y Fátima, consideradas como los ideales de la piedad y la virtud, y catalogadas como *al-batul* o vírgenes. En cambio, para nuestra sorpresa, en la leyenda aljamiada del *Libro de las luces*, relato popular sobre la biografía sagrada de Mahoma copiado y/o refundido en la España inquisitorial del Siglo de Oro por los moriscos españoles, el personaje de Āmina ocupa un lugar privilegiado en el texto, hasta el punto de ser una de las pocas mujeres que tiene voz en el relato, voz que utiliza para contar la historia trascendente del nacimiento de su hijo Mahoma, incluyendo las visiones y audiciones que vio y escuchó durante el momento lumínico del parto. La narración del nacimiento de Mahoma ocupa en el relato del *Libro de las luces* la sección sexta (folios 101r-110r), de un total de siete secciones, hecho de por sí importante, puesto que en las biografías tradicionales sobre el Profeta, como la *sīra* de Ibn Isḥāq que ya he mencionado, la sección dedicada al nacimiento de Mahoma ocupa apenas "cuatro folios aproximadamente desde que se casa con el padre de Mahoma hasta que muere cuando el profeta tiene seis

años" (Rosa Rodríguez, p. 69). En la *Sīra Rasūl Allāh* de Ibn Isḥāq[14], sólo aparecen dos breves alusiones a Āmina: el evento de su embarazo y el comentario de 'Abdu Almuṭālib, abuelo del Profeta, justo cuando se encuentra con Āmina después de haber nacido Mahoma. Pero lo más importante no es exclusivamente lo escueto que resultan ser las alusiones a Āmina en las biografías oficiales, sino que a Āmina, la madre del Profeta del Islam y de los últimos musulmanes de España, se le haya llamado bienaventurada sobre todas las mujeres, nada más y nada menos que en el relato aljamiado del *Libro de las luces*. Este elogio nos recuerda al Ave María, oración católica que se basa en las palabras que Isabel le dijo a María cuando esta última la fue a visitar, recogidas en Lucas 1:42: "Bendita tú entre todas las mujeres y bendito el fruto de tu vientre".

El primer investigador que ha destacado este segmento en el *Libro de las luces* es Vincent Barletta en su libro *Covert Gestures. Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain* (pp. 81-83). Barletta se pregunta si este elogio mariano adjudicado a Āmina en los manuscritos aljamiado-moriscos del *Libro de las luces* aparece en los manuscritos originales árabes del siglo XIII que dieron pie a esta leyenda, el *Kitāb-al-anwār* de Abū-l-Ḥasan al-Bakrī, natural de Basora, o si fue una adición realizada por los escribanos o copistas. Barletta indica que no puede contestar esa interrogante, o como él la llama, *impasse*, puesto que para poder realizar esta investigación habría que consultar los manuscritos originales árabes que deben estar posiblemente en los archivos del Medio Oriente o del norte de África (p. 81), como también lo ha indicado Consuelo López Morillas en su libro *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El profeta de los moriscos* (p. 26). Además, Barletta señala que en el presente no existe ninguna versión editada del texto original de al-Bakrī (p. 81), situación que le imposibilita el estudio comparativo entre la fuente árabe y las versiones aljamiadas. Por lo tanto, ante esta situación, arguye que sólo puede concluir –a manera de hipótesis– que esto ocurrió debido a lo que Barletta llama "mediation and evocation" (p. 79). Para este investigador, los textos aljamiados (y este segmento del *Libro de las luces* sería una prueba de ello) son una evidencia de cómo el texto escrito recibe la *mediación* y la *evocación* de un contexto social concreto (en este caso, la España inquisitorial del Siglo de Oro), moldeándose de acuerdo a la conciencia de la época, las preocupaciones humanas de los escribanos y lectores moriscos, todo con el propósito de sobrevivir, ya sea de forma individual o colectiva (pp. 79-80). De esta manera, este investigador piensa que "cristianizar" a Āmina convirtiéndola en la contrapartida de la Virgen María se debió a la mediación de ese entorno histórico difícil al que se vieron sometidos los moriscos españoles de la España de los Felipes.

14. De esta *sīra* no se conserva el manuscrito original del siglo VIII, sino la edición de su *Sīra* realizada por Ibn Hišām en el siglo IX. De ella manejo la traducción al inglés hecha por A. Guillaume titulada *The Life of Muhammad*, London, Oxford University Press, 1967.

Por su parte, María del Mar Rosa Rodríguez, en su tesis doctoral *Religiosidades en tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI*, presentada en Emory University, estudia un fragmento del *Libro de las luces* del manuscrito T-18 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, editado por Consuelo López-Morillas en su libro *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*. La investigadora presenta el episodio del parto de Āmina como un ejemplo de una *religiosidad en tránsito* en la que se utiliza "lo literario para mostrar lo divino" (p. 78), distinto a como lo hizo el autor original al-Bakrī, allá para el siglo XIII, que fue simplemente "novelar y narrar más amenamente la vida de su profeta en un texto folklórico" (p. 78), aun cuando los lectores u oyentes tenían la posibilidad de acceder a la *sīra* de Ibn Isḥāq. Según esta investigadora, los antiguos musulmanes *complementaban* las biografías eruditas y oficiales con su *Kitāb-al-anwār*, mientras los moriscos perseguidos y vigilados de la España inquisitorial *suplementaban* las biografías oficiales con el *Libro de las luces* en aljamiado (pp. 78-79). La estudiosa afirma que los moriscos preferían "la ficción narrativa como transmisora de sus creencias" (p. 79), y para apoyar su punto de vista, cita a Octavio Paz, quien dice que "Religión es poesía, y sus verdades, más allá de toda opinión sectaria, son verdades poéticas: símbolos o mitos" (p. 79). Por mi parte, debo aclarar que, tanto el relato de al-Bakrī del siglo XIII como las versiones aljamiado-moriscas del *Libro de las luces* del siglo XVI, fueron textos piadosos, creados para avivar la fe, tanto la de los antiguos musulmanes así como la de los nuevos moriscos, precisamente en el mes del nacimiento del Profeta, el *rabīʿal-awwal*. En definitiva, este relato popular, entreverado de historia y de ficción, apelaba más a sus sentimientos y a su vida espiritual, mucho más que las biografías oficiales de Ibn Isḥāq, Ibn Hišhām, al-Ṭabarī y Wāckidi, textos eruditos e históricos más distanciados de la experiencia espiritual. Así lo han hecho constar Ángel González Palencia, José Luis Cano Díaz, Boaz Shoshan y yo misma, tanto en mi tesis doctoral de 1995, como en varios estudios a propósito del *Libro de las luces* junto a la edición crítica de tan importante relato.

Con relación a Āmina, la estudiosa María del Mar Rosa Rodríguez reconoce que la madre del Profeta no es una figura de importancia en la tradición islámica; por el contrario, indica cómo la misma es exaltada en las leyendas moriscas. En el caso específico del *Libro de las luces*, la incorporación de la frase *bendita eres tú entre todas las mujeres*

> "…parece estar influenciada por la concepción cristiana de la figura de María. Parece haber una competencia de virtud entre las madres de los escogidos de cada religión. Lo que demuestra cuán entrelazadas estaban las dos religiones durante esta época. Mientras los cripto-musulmanes eran obligados a repetir el Ave María en España, posiblemente en sus corazones pensaban en la madre de su profeta, y posiblemente este desarraigo entre lo dicho y lo pensado, entre el acto ritual público de recitar un Ave María y la fe personal íntima de un Islam, se pudo haber traspasado a sus leyendas y pudo haber influenciado la escritura de sus ficciones religiosas" (pp. 72-73).

Debo señalar que, aunque esta postura me parece muy atractiva, es preciso indicar que la figura de Āmina jamás ha tenido en el Islam tradicional una importancia tan significativa que la llevase a ser considerada como la más bendita entre todas las mujeres. Por lo tanto, me resulta forzado considerar que la cristianización de Āmina en el *Libro de las luces* sea porque los atormentados moriscos estuviesen viendo a la madre del Profeta de la misma forma en que –a marchas forzadas– les obligaban a ver a la Virgen María. No se debe perder de vista que la cristianización de los personajes islámicos se ha dado en el Islam, y específicamente en Al-Andalus, desde los tiempos de los mudéjares, como lo ha indicado María Jesús Rubiera Mata. Inclusive, la doctrina cristiana obligatoria para con los moriscos en la España del siglo XVI parece que no fue tan efectiva, como muy bien lo indica fray Antonio de Guevara motivado por las conclusiones a las que llegaron los visitadores oficiales que fueron a Granada en 1526. Veamos las palabras del obispo de Mondoñedo, fray Antonio de Granada, citadas por Agustín Redondo: "Y junto con esto, alcanzaron a saber que todos los moriscos eran muy finos moros y en veintisiete años que había que eran bautizados, no hallaron veintisiete de ellos que fueran cristianos" (p. 262).

De otra parte, es importante destacar que esta investigadora, a diferencia de Vincent Barletta y Consuelo López Morillas, quienes indicaban lo difícil de hacer el estudio comparativo entre la fuente árabe del *Kitāb-al-anwār* y las versiones aljamiadas del *Libro de las luces* debido a la ausencia de ediciones conocidas, sí da cuenta de una edición publicada en 1912 en El Cairo por la Editorial Dār al-Kutub al-Arabiyah al-Kubra, en lengua árabe. De esta edición hay una copia en la biblioteca de la Universidad de Princeton en New Jersey (p. 76). Esta investigadora consulta esta edición de El Cairo y la compara con el fragmento del *Libro de las luces* editado por Consuelo López-Morillas, y observa que en el manuscrito original árabe no se elogia ni se describe a Āmina como bienaventurada, y mucho menos, bienaventurada entre todas las mujeres, como indican las versiones aljamiado-moriscas que manejamos. Por tal razón, concluye que el *Libro de las luces* "no es una mera copia del texto árabe como ha argumentado la crítica hasta ahora" (p. 82), y que la inclusión de esta alabanza mariana para Āmina evidencia que "la concepción morisca de oda a la madre del escogido se daba a través de las palabras hispanas utilizadas en el Ave María, en un acto de religiosidades en tránsito" (p. 82). Es decir, los moriscos adaptaron la leyenda y cristianizaron a Āmina, elogiándola con la misma oda con la que los obligaban a enaltecer la figura de la Virgen María. Por lo tanto, María del Mar Rosa Rodríguez concluye finalmente que:

> "…el *Libro de las luces* es un texto muy singular de la vida de Mahoma escrito para un público morisco en una fraseología que esta comunidad entendía. También demuestra que en estos folios aljamiados se puede observar el tránsito y la hibridez producto de la coexistencia de estas culturas en la Península Ibérica" (p. 82).

Es importante destacar que he estado trabajando la leyenda aljamiada del *Libro de las luces* desde 1993 para realizar la tesis doctoral que presenté en la Universidad de Puerto Rico en el año 1995. En la tesis edité todos los manuscritos

que tenían la leyenda de las luces (BNM 4955, PR 3225, BRA T-17, T-18), y en mi libro titulado *El Libro de las luces: leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica* (2008), hice la edición crítica de esta leyenda, utilizando también la versión de la leyenda que editó Federico Corriente en su libro *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*. En estos estudios y en la edición crítica en particular ya había apuntado que "los moriscos no realizaron una traducción de esta leyenda *ad peddem letterae*, sino que más bien, tradujeron libremente o simplemente refundieron la historia de un códice árabe original, o tal vez de otras versiones aljamiado-moriscas" (p. 39). De otra parte, indico que los copistas moriscos del *Kitāb-al-anwār* nos ofrecen "unas versiones más sencillas o simplificadas del original árabe" (p. 40), es decir, unas versiones más abreviadas, "en las que se eliminan todos los poemas [de la fuente árabe original], y donde las descripciones, aunque hermosas, ya son menos elaboradas, se deban al hecho de que el traductor no copió servilmente, sino que, dentro de sus limitaciones, también creó un texto de características originales" (p. 40). En fin, los copistas moriscos, al igual que el escribano morisco, autor del ms. S-2 que trabajó Luce López-Baralt en *Un Kāma-Sūtra español* (1992), lo que hacen, más que traducir, es abreviar o amplificar sus fuentes, dependiendo del material que estuviesen refundiendo[15]. Salta a la vista que la estudiosa María del Mar Rosa Rodríguez se hubiese beneficiado de estos estudios.

Como hemos podido ver, las figuras de Āmina y María en el Islam y en Al-Andalus necesitan un estudio a propósito más profundo, para aclarar las inconsistencias e interpretaciones que ha producido la cristianización de la madre del Profeta al llamarla bienaventurada entre todas las mujeres, específicamente en las versiones aljamiadas del *Libro de las luces*. Para ello, debemos comenzar por distinguir entre las fuentes clásicas que han hablado sobre el tema del nacimiento de Mahoma, junto a las fuentes populares que han recogido también el sagrado nacimiento del Profeta del Islam. Las primeras biografías reconocidas u oficiales del Profeta o *sīra* son las de Muḥammad Ibn Isḥāq, que ya he citado, la de Abū Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hišām, Muḥammad ibn Omar al Wāckidi y Abū Ŷafar ibn Jarīr al-Ṭabarī. Éstas se caracterizan por ser una "compilation rather than an original composition", como indica William Muir, en su libro *The Life of Mahomet, from Original Sources* (p. 605). En las mismas, como ya adelanté, el tema del nacimiento del Profeta aparece de forma incidental, sin entrar en detalles, y, sobre todo, sin el tono místico y de importancia significativa que tiene en la tradición popular, ejemplificada en el *Libro de las luces.* En cambio, el tema del nacimiento del Profeta ha sido trabajado de ma-

15. El anónimo autor del ms. S-2, como indica López-Baralt, es "un artista y un estudioso original: nuestro anónimo escritor jamás copiará una autoridad de manera servil, sino que parafraseará y mezclará sus autoridades, a las que someterá a importantes cambios estructurales. Dirá, de otra parte, muchas cosas por cuenta propia y, por último, tendrá a bien emparejar explosivamente los clásicos españoles que tenía *in pectore* con su sabiduría musulmana recién adquirida" (p. 271).

nera profunda en el género del *mawlid*, sobre todo en la tradición piadosa y devocional sunní, como apunta Marion Holmes Katz. Según el estudio de Katz, el género del *mawlid* nació, en primer lugar, entre los chiítas en el siglo IX, para celebrar el nacimiento de los imanes (p. 6), aunque estos textos no han llegado hasta nosotros; posteriormente, este género empezó a crear unos trabajos entre los sunníes, ya específicamente sobre el nacimiento del Profeta (p. 7).

Para Katz, el *Kitāb-al-anwār* de Abū-l-Ḥasan al-Bakrī es la obra que más influyó en el desarrollo del *mawlid* (p. 9); inclusive, el relato de al-Bakrī fue utilizado para ser recitado en las fiestas o celebraciones en honor al nacimiento de Mahoma o parafraseado en los textos de otros autores (p. 10). Apunta Katz que este texto fue compuesto para una audiencia popular con el propósito de entretener (p. 9). Además, describe este relato como un texto *estable, uniforme y consistente*[16] a través de los siglos, y su transmisión sugiere que éste disfrutó cierto grado de autoridad. Por otro lado, también afirma que esta historia gozó de mucha popularidad, aunque también de mucho oprobio.

Estos relatos folclóricos para conmemorar el nacimiento de Mahoma tienen varias partes importantes: la preexistencia de la luz de Mahoma (p. 15); los ascendientes de Mahoma, destacándose principalmente la historia de Salmā (p. 49); la concepción de la madre del Profeta con un aura sobrenatural (p. 31); la narración del nacimiento de Mahoma recontada precisamente por la misma voz de Āmina, su madre (pp. 32-41); la historia de Ḥalīma, nodriza de Mahoma, y, finalmente, la historia de su matrimonio con Jadīŷa y la eventual revelación coránica. Uno de los elementos que más llama la atención, tanto del *Kitāb-al-anwār* como del *Libro de las luces,* es la importancia que tienen las figuras femeninas del relato, destacándose la bisabuela y la madre del Profeta, respectivamente: Salmā y Āmina. De estas dos, sólo me concentraré en la figura de Āmina.

Como indica Katz, la figura de Āmina es "an important focus of attention" (p. 125). En ella recae principalmente la narración de la parte más importante del relato: el nacimiento de su hijo Mahoma. A ella se le presenta en el texto como "a person transfigured by divine favor" (p. 125) a causa de que ella es la madre del Profeta. Así también ocurrirá con Ḥalīma, la que lo amamantará. Veamos cómo lo resume Katz:

> *"The advent of the Prophet is the central event from which the two women's blessings derive. The Prophet's birth is, it seems, a moment of passage not for the Prophet himself (who is timelessly radiant and beneficent) but for the world that receives his light. In each case, however, the* mawlid *narrative in some sense represents a rite of passage; birth, ma-*

16. Destaco en itálicas estos tres adjetivos, pues los considero fundamentales a la hora de hablar del *Libro de las luces.* Aunque reconozco las diferencias que hay entre el original árabe y las versiones aljamiado-moriscas, en términos de la historia ambos textos son –en esencia– los mismos. De ahí que este relato haya sido descrito como un texto *estable, uniforme y consistente* a través de los tiempos.

rriage, and deliverance from want are all key moments of transition that dramatize God's beneficent power as represented by the person of the Prophet" (p. 125).

La importancia de Āmina en los *mawlid* ha causado cierta problemática en el pensamiento islámico tradicional, pues ella murió antes de que el Profeta Mahoma comenzara su revolución religiosa a los 40 años. Por lo tanto, no puede considerarse que Āmina sea una creyente del Islam, pues ella murió cuando Mahoma tenía sólo seis años de edad, a diferencia de Jadīŷa, 'Aiša y Fátima, discutidas anteriormente.

Aunque es cierto que el propósito principal del *Libro de las luces* es elaborar la genealogía del Profeta desde Adán hasta el nacimiento del sello de los profetas, Mahoma, no es menos cierto que los personajes femeninos juegan un rol bien importante en esa genealogía, destacándose principalmente Āmina. En el original árabe que conseguí en la Biblioteca Vaticana, Colección Borgiano 125, fol. 37v, al-Bakrī escribe lo siguiente: "Yā 'ayyatuhā 'al 'āliyatu 'al karīmatu 'Āmina(t) 'alfāḍilatu 'alkarimatu", es decir, "Oh Āmina, tú eres la Altísima, la noble, la distinguida, la generosa"[17]. Es evidente que al-Bakrī, aquel escritor de novelas históricas en torno a los primeros años del Islam y, además, historiador de la vida de Mahoma en Basora en el siglo XIII, no dice directamente que Āmina, la madre del Profeta, sea la más bendita entre todas las mujeres, pero tampoco la despacha de forma apresurada: la elogia como una mujer distinguida, noble, altísima y generosa. En este sentido, el códice distingue a Āmina de manera paralela a como la tradición evangélica ha distinguido, a su vez, a María.

Las versiones aljamiado-moriscas del *Libro de las luces* que he estudiado, tanto para mi tesis doctoral, defendida en 1995, como para la publicación de la edición crítica de la misma en 2008, presentan, por su parte, una Āmina que, como destacaron Barletta y Rosa Rodríguez, guarda una semejanza con la Virgen María al describirla como la más bienaventurada entre todas las mujeres. Veamos las secciones del *Libro de las luces* que presentan estos elogios marianos para la madre del Profeta Mahoma. En primer lugar, Āmina, durante el momento del parto, vio unas mujeres que le dijeron: "Para buena ventura sea la albricia: buena hayas, oh, Āmina, con el caudillo de los cielos y de la tierra y sello de los anabíes (profetas), Muhammad, el escogido" (fol. 103r, p. 317)[18]. Otra de esas mujeres le dice: "Oh sierva, de gran honra y de buena ventura. Pues te honró Alá sobre las gentes y te puso vasillo (vasija, envase) para la más ensalzada de las criaturas" (fol. 103r, p. 318). En este pasaje se destaca a Āmina por ser el vaso o el vientre que tuvo a Mahoma: por eso ella es de buena ventura o

17. Traducción del profesor de árabe clásico de la Universidad de Puerto Rico, Oakil Sebanna, a quien le estoy muy agradecida.

18. Las citas del *Libro de las luces* son de la edición crítica que hice para la editorial SIAL de Madrid en el 2008. Modernizo un tanto el texto para agilizar la lectura.

bienaventurada. Finalmente, cuando el abuelo del Profeta ve a Āmina, a imagen y semejanza de cuando María vio a su prima Isabel, éste le dice: "De buena ventura eres sobre todas las mujeres" (fol. 108r, p. 332), es decir, "Bienaventurada eres sobre todas las mujeres".

Estas expresiones de alabanza hacia Āmina, tan parecidas al Ave María de la religión cristiana, que han llevado a parte de la crítica a considerarlas como una cristianización de la leyenda del *Kitāb-al-anwār* o una *marianización* de la madre del Profeta en los tiempos conflictivos de la España inquisitorial del Siglo de Oro, tienen para mí un significado adicional muy importante. Considero que esa hibridez o mestizaje religioso que es tan evidente en el *Libro de las luces* es, más que una cristianización novedosa, un ejemplo más de la unificación que ha habido en la tradición popular de los *mawlid* entre el Islam y el cristianismo a lo largo de la historia. Como ya adelanté, no es la primera vez que los musulmanes cristianizan a un personaje de la tradición evangélica, como dejó dicho Antonio Vespertino Rodríguez. Recordemos que para los sufíes, quienes no encontraban en el Corán todo lo suficiente para su doctrina ascético-mística, recurrían a la doctrina de Jesús, hasta el punto de cristianizar a Mahoma en lugar de islamizar a Jesús. Por tal razón, no nos debe sorprender tanto la descripción cristiana de Āmina en boca de los moriscos.

De otra parte, la representación de Āmina extrañamente cualificada como la bienaventurada entre todas las mujeres, a imagen y semejanza de la Virgen María, tal vez les traería a la memoria a los moriscos de la España inquisitorial una de las figuras más amadas del Islam: Fátima. Como han indicado Thurlkill, Pérez y McAuliffe, esta hija del Profeta fue llamada *Maryam al-kubrà*, es decir, María, la más grande, además de cualificarla como la resplandeciente, pura, infalible, la madre de los imanes, virgen, vaso y luz. Por todas estas razones, podemos ver que, aunque es prácticamente un calco del Ave María la frase que se utiliza en los manuscritos aljamiados del *Libro de las luces* para describir a Āmina, este elogio no está muy distante de lo que dice el original árabe sobre la madre del Profeta. En el códice de al-Bakrī, del siglo XIII, texto popular perteneciente al género del *mawlid*, a Āmina se le describe como la Altísima, la noble, la distinguida, la generosa, adjetivos que aunque no son idénticos, sí evidencian una alabanza especial hacia la figura de la madre del Profeta. El punto que quisiera aclarar es que el halago que se le hace a Āmina al llamarla la bienaventurada entre todas las mujeres, tal vez resulte un tanto extraño en el Islam tradicional, en el Corán o en las biografías oficiales, pero en el Islam folclórico, tradicional o popular, como lo fue el *Kitāb-al-anwār* y las respectivas versiones aljamiadas del *Libro de las luces*, Āmina y otras figuras femeninas han tenido una mayor importancia que la que se observa en los textos clásicos y oficiales. Por tal razón, considero que los últimos musulmanes de España, junto a los antiguos musulmanes del siglo XIII, están más unidos a la tradición popular que exalta la vida del Profeta y, de paso, la figura de Āmina, que a los textos más ortodoxos del Islam. Así lo han destacado muy bien Boaz Shoshan, Marion Holmes Katz, y yo misma, al estudiar el *Kitāb-al-anwār* y el *Libro de las luces*, tan

amado por los antiguos musulmanes, por los mudéjares y los moriscos españoles, quienes con tanta pasión refundieron esta leyenda tan querida para esta lastimada comunidad. En fin, llamar a Āmina la más bienaventurada entre todas las mujeres es una muestra más de lo legendario que ha sido, tanto en el Islam como en Al-Andalus, la fusión del cristianismo y el Islam.

Obras citadas

Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Abenarabi de Murcia,* Madrid, Hiperión, 1981.

Barletta, Vincent, *Covert Gestures. Crypto-Islam Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.

Cano Díaz, José Luis, «Antepasados de Mahoma en un manuscrito aljamiado-morisco», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes,* Madrid, Gredos, 1985, vol. I, pp. 595-607.

Epalza, Míkel de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 1999.

Fonseca Antuña, Gregorio, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana,* Madrid, CLEAM – Gredos / Fundación Menéndez Pidal, 2002.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez.* Preparado para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva y con estudio preliminar de Luce López-Baralt. Madrid / Oviedo, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal / Seminario de Estudios Árabo-Románticos de la Universidad de Oviedo, 2005.

González Palencia, Ángel, «Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid», *Miscelánea de estudios y textos árabe,* Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1915.

Guilliot, Claude, «The Authorship in the Qur'ān», en *The Qur'ān in its Historical Context,* London & New York, Routledge, 2008.

Ibn Ḥazm de Córdoba, *El collar de la paloma,* versión de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Katz, Marion Holmes, *The Birth of the Prophet Muḥammad. Devotional Piety in Sunni Islam,* London & New York, Routledge, 2009.

Lings, Martin, *Muḥammad. Su vida, basada en las Fuentes más antiguas,* traducción de Gonzalo Algora, Madrid, Hiperión, 1989.

López-Baralt, Luce, *Un Kāma Sūtra español,* Madrid, Siruela, 1992.

López-Morillas, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos,* Madrid, CSIC, 1994.

LUGO ACEVEDO, María Luisa (ed.), *El Libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica,* Madrid, SIAL, 2008.

LUIS PÉREZ, María, «Fátima y Aisha. Dos modelos femeninos del Islam primitivo y su repercusión posterior», *Actas del tercer y cuarto Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Valencia, 2002, pp. 103-128.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, ««Versión morisca de la 'Súplica inicial' del *Libro de Buen amor* en un manuscrito inédito de Ocaña», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 32, 1976, pp. 323-347.

MCAULIFFE, Jane Dammen, «Chosen of All Women: Mary and Fatima in Qur'anic Exegesis», *Islamochristiana*, 7, 1981, pp. 19-28.

MUIR, William, *The Life of Mahomet, from Original Sources*, London, Smith, Elder & Co., 1978.

NARVÁEZ, María Teresa, «El Mancebo de Arévalo frente a Jesús y María. Tradición y novedad», en Abdeljelil TEMIMI (ed.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursive*, Tunis, 1986, pp. 109-115.

REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara, 1480?-1545 et l'Espagne de son temps*, Genéve, Droz, 1976.

RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino, «Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca», *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 258-294.

ROSA RODRÍGUEZ, María del Mar, *Religiones en Tránsito: el simulacro aljamiado en el siglo XVI español*, Tesis Ph.D. Emory University, 2009.

RUBIERA MATA, María Jesús, «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», *Congreso internacional "Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)"*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, pp. 469-485.

SHOSHAN, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, London, Cambridge University Press, 2002.

THURLKILL, Mary F., *Chosen Among Women. Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2007.

RESUMEN

Este estudio analiza los personajes femeninos en el *Libro de las luces*, texto aljamiado traducido por los moriscos en la España inquisitorial del siglo XVI, destacando entre ellos a Āmina, madre del profeta Mahoma, descrita en el relato como *bendita entre todas las mujeres,* muy similar a la oración mariana del *Ave María* entre los cristianos. La hipótesis del ensayo es que dicha frase, que no apa-

rece exactamente en el manuscrito original árabe, no constituye una cristianización del texto árabe de Al-Bakrī, sino un ejemplo más de una larga tradición híbrida, antigua y consistente, presente en la tradición popular de los *mawlid* entre el Islam y el cristianismo, tanto en el Islam como en Al-Andalus.

Palabras clave: Āmina, *Libro de las luces, mawlid,* aljamiado, moriscos, personajes femeninos.

Abstract

This study analyzes the feminine characters in the *Book of Light,* aljamiado text traduced by the Moorish in the Inquisitorial Spain of the Sixteenth Century, distinguishing among them, Āmina, Muhammad's mother, described as *blessed or chosen among women,* very similar to the Marian pray, *Holy Mary.* The hypothesis of this essay is that this phrase, which is no present in the original Arabic manuscript, does not constitute a Christianization of the Al-Bakrī's Arabic text, but an another example of a long, hybrid, ancient and consistent tradition, present in the popular tradition of *mawlid,* between Islam and Christianism, both in Islam and Al-Andalus.

Key words: Āmina, *Libro de las luces, mawlid,* aljamiado, Moriscos, feminine characters.

CONSIDERACIONES SOBRE EL USO Y ABUSO DE LA IMAGEN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XVI A TRAVÉS DE LOS PROCESOS INQUISITORIALES. UNA VISIÓN MULTICULTURAL DEL ARTE: MORISCOS, PROTESTANTES Y CRISTIANOS VIEJOS*

*Borja Franco Llopis***

"Ahí donde haya seres humanos, no hay mucha distancia del uso al abuso;
y la reparación de éste exige una prudencia exquisita"[1].

El profesor Míkel de Epalza fue uno de los investigadores más pluridisciplinares que nos ha legado la historiografía hispánica. En sus estudios trató temas de muy diversa índole con metodologías variopintas: moriscos, cristianos viejos, judíos, herejes... fueron analizados con ahínco y perspicacia en sus textos. El arte, como medio difusor de una ideología, también fue un aspecto que le preocupó y gracias al cual entramos en contacto con él hace unos años. Epalza nos animó a adentrarnos en el complicado mundo de la imagen y la evangelización, dándonos pistas de por dónde encauzar nuestra tesis doctoral. Él era bien consciente de que una misma representación podía tener un significado distinto dependiendo del espectador, del bagaje cultural y religioso de aquel que se dedicara a su disfrute o veneración. En nuestro artículo queremos

* Este trabajo se ha realizado gracias a la beca posdoctoral de la Casa de Velázquez, dentro del Proyecto de Investigación I+D+I HAR2009-07740 del Ministerio de Educación y Ciencia: *La configuración de la Pintura Mediterránea del primer Renacimiento en la Corona de Aragón (c. 1435-1540). Problemas de pintura.* Investigador Principal: Dr. Ximo Company Climent.

** Universitat de València.

1. Cfr. A. Silva, *Tomás Moro. Un hombre para todas las horas,* Madrid, 2007, p. 42.

hacer una aproximación a la sociología de la imagen partiendo de los documentos inquisitoriales. Si el profesor Epalza trató de situar la figura de Jesucristo entre cristianos, musulmanes y judíos[2], nosotros intentaremos relacionar las representaciones artísticas con la actitud de los protestantes, moriscos y cristianos viejos ante ellas, viendo cómo reaccionaron cada uno de estos colectivos religiosos frente a la imposición de culto por parte del poder político y religioso, partiendo, principalmente, de la documentación inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, una fuente muy utilizada por los historiadores pero que, desde el punto de vista artístico, aún resta en estado virginal, de ahí la importancia de nuestra aproximación.

El tema del Santo Oficio y su repercusión en la sociedad hispánica de la Edad Moderna ha sido uno de los más recurrentes en el estudio de la historia de las mentalidades en dicho periodo. No es nuestra intención desarrollar aquí un planteamiento analítico de cuáles fueron sus orígenes o cómo funcionó durante el siglo XVI, sino extraer de sus procesos y autos de fe todos aquellos aspectos que nos ayuden a comprender el papel que tuvo la imagen dentro de la sociedad y religiosidad moderna con el fin de realizar un estudio detenido de la teoría artística contenida en ellos, tomándolos como punto de referencia y análisis.

Como es bien sabido, el papel de la Inquisición fue el de mantener la ortodoxia de la fe a rajatabla, tratando de evitar cualquier desviación frente a los cánones impuestos por la Iglesia, sobre todo tras el Concilio de Trento. Dentro de esta búsqueda de la ortodoxia el arte fue uno de los elementos más importantes por distintas razones. En primer lugar porque el hecho de no poseer ninguna representación artística en casa podría ser sinónimo de actitud herética, ya que era costumbre, e incluso obligación, en el caso de los moriscos, que tuvieran imágenes de culto privado en sus moradas[3]. Por ejemplo, en el proceso contra Juana Benita Pallas una de las causas que se anota como motivo de acusación y condena es que: "en los aposentos no se ha hallado imagen de santo ni santa, ni mesa, ni silla, ni cama ni colchón"[4]. O, viceversa, el hecho

2. Míkel de Epalza, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI–XVII),* Granada, 1999.

3. El obispo de Segorbe, Feliciano de Figueroa (1599-1609), en las *Constituciones* de su diócesis, obligó a que: "Tengan [los fieles y moriscos] una cruz e imágenes de santos, en sus aposentos, todo el año, con mucha decencia y veneración". Cfr. Pere Saborit Badenes, «El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos», *Anales Valentinos. Revista de filosofía y teología,* 44, 1996, p. 435. Esta obligación también se dio en otros obispados, como en el de Granada con Hernando de Talavera (1428-1507), por citar otro ejemplo significativo.

4. AHN. Inquisición. Leg. 557. Núm. 16, 1587. Esta denuncia la podemos ver repetida en el proceso de María Ferrer, morisca vieja de Córdoba: "Doña Leonor de Valderrama doncella por casar hija de Luis de Toledo […] que abria seys años que aviendo llebado una morisca conocida suya que se llamava Catalina de Abalos una ymagen de Nuestra Señora a su casa teniendola alli avia entrado otra morisca vieja que se llamava Maria Ferrer y la avia reprendido porque tenia allí la otra ymagen diciendola que porque tenia alli aquello no lo aviendo tenido sus padres ni abuelos", siendo pues, procesada esta última al mostrar su desacuerdo con la posesión de estas obras en casa propia. AHN. Inquisición. Leg. 4972. Núm. 6, 1593.

de rendirles culto se consideró factor principal para dictaminar su absolución, como ocurrió en el caso en el que el reo valenciano afirmó: "hago obras hoyendo missa con devocion, rezando delante las imagines de Nuestro Señor y santos y confessando y comulgando"[5].

A pesar de que es conocido entre los historiadores del arte este tipo de mandatos y obligaciones son pocos los que se han adentrado en el escabroso y complicado mundo de analizar de modo diacrónico y detenido qué aspectos de la teoría artística del Quinientos se plasmaron a través de las más variopintas denuncias y procesos inquisitoriales[6]. Marías, en su estudio sobre los usos artísticos del Renacimiento, fue pionero en esta aproximación, si bien fue de modo muy transversal dentro de su producción científica. Este investigador rescató una normativa, probablemente escrita por el jesuita Juan de Mariana en 1583, que pudo servir de modelo para los diversos tribunales hispánicos a la hora de juzgar a los reos donde se prohibían "todas qualesquer imágenes, retratos, figuras, monedas, empresas, invenciones, maxcaradas, representaciones y medallas, en cualquiera materia que estén estampadas, pintadas, debuxadas, labradas, texidas, figuradas o hechas que sean irrisión de los santos y en desacato e irreverencia suya y de sus imágenes y reliquias o milagros, hábito, profesión o vida. Y así mesmo las que fueren en desacato de la Santa Sede Apostólica, de los Romanos Pontífices, Cardenales y Obispos y de su estado, orden, dignidad y autoridad, claves y poderío espiritual"[7]. Esta pseudolegislación, según el propio Marías, no fue llevada a rajatabla como demuestra la falta de denuncias al respecto[8].

Si bien el citado historiador está parcialmente en lo cierto, esto es, que el tema de las imágenes ocupa un lugar marginal dentro de la gran cantidad de procesos realizados durante la larga vida del Santo Oficio, no podemos obviar que muchas de las ideas que se arrojaron en sus páginas son fundamentales para conocer las preocupaciones de los habitantes de aquel periodo: católicos, protestantes o moriscos, tal y como les mostraremos en estas páginas. Actitudes dubitativas en cuanto al culto que se le debía rendir a los santos, la Virgen y la cruz se mezclan con otras posturas más beligerantes, que apelan a la destrucción de la imagen como toma de posición y negación del culto que desde la Iglesia romana se estuvo imponiendo con la intención de triunfar ante los movimientos heréticos o disidentes que fermentaron a su alrededor.

Debemos partir de la base de que no todos los colectivos religiosos anteriormente citados tuvieron una misma consideración por parte del poder. Este

5. AHN. Inquisición. Leg. 533. Núm. 12, 1572.

6. Tenemos constancia de que en el transcurso de escritura y publicación de este texto, el profesor Felipe Pereda posee diversos artículos en prensa en los que aborda dichos aspectos, cuya aportación será fundamental para un mejor conocimiento de este asunto.

7. Cfr. Fernando Marías, *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*, Madrid, 1992, p. 187.

8. Esta apreciación la hace en el estudio anteriormente citado (p. 187) así como en *El largo siglo XVI: los usos artísticos del Renacimiento español*, Madrid, 1989, p. 589.

hecho es visible en el caso de los protestantes y moriscos. Algunos investigadores han tratado de realizar una aproximación comparativa de ambos casos[9], demostrando que, si bien guardaron algunas similitudes teológicas, los cristianos nuevos de moros tuvieron el 'privilegio' de ciertas concordias o edictos de gracia que ocasionaron una disminución del número de procesados frente a la otra minoría religiosa.

Éstos fueron diversos y repartidos cronológicamente durante el siglo XVI. En esencia, se trataban de acuerdos entre el Santo Oficio y diferentes comunidades de moriscos en los que se establecía la inmunidad de confiscación de bienes a cambio de cierta cantidad anual de dinero que éstos comprometían pagar al fisco inquisitorial. Tal hecho es fundamental a la hora de cuantificar el número de procesados dentro de cada uno de los grupos heréticos que convivieron en nuestro territorio, ya que los protestantes no gozaron de dicho privilegio, lo cual repercutió en el número de casos conservados.

De todas maneras conviene señalar, para finalizar este breve inciso, que dichos edictos de gracia tuvieron un efecto poco positivo en las tareas evangelizadoras, pues se trataba de un mero intercambio de favores a cambio de unas monedas, no obteniéndose, generalmente, una conversión sincera salvo en contadas excepciones, tal y como nos demuestra el proceso inquisitorial a Hieronimo Montoliu, quien adujo, que tras oír dicha concesión real, decidió abandonar la fe musulmana y abrazar el cristianismo:

> «Dixo queste oyo el domingo proximo pasado el hedicto de gracia que su señoria mando publicar en la yglesia de santa Catherina desta villa y aunque es hijo de moros agora quiere ser buen cristiano y bivir como tal y cree todo lo que quiere y cree a la Santa Madre yglesia de Roma"[10].

Volviendo al tema del arte y los procesos inquisitoriales, señalar, como anotamos, que uno de los aspectos por los que esta fuente creemos que merece una especial consideración es el de mostrar cuáles fueron las preocupaciones de los procesados y, con ello, del pueblo ante el conflictivo tema de las imágenes. Gran parte de estas dudas estuvieron basadas en el temor hacia el

9. "Finally, the rise of Protestantism in the first half of the sixteenth century also had its averse effect on the Moriscos. Spain viewed Protestantism as the gravest threat to national unity and was committed to eliminate it. As Protestantism spread into southern France and Spain, Spain saw the danger of collusion between Moriscos and Protestants, and set the Inquisition to deal severely with any religious deviation, whether inspired by Muslim traditions or Christians reformers. Though the Moriscos remained faithful to their own traditions, they saw in Protestantism certain elements that conformed with some of their religious thinking –such as the denial of the supremacy of the pope, the frowning on images, and the freedom of the individual to scrutinize the Scriptures. Furthermore, the Moriscos had hoped through their contact with France to shake off the yoke of oppression along with the persecuted Protestant minority". A.G. Chejne, *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*, Albany, 1983, p. 9. También Louis Cardaillac lo hizo en dos estudios: «Morisques et protestants», *Al Andalus*, 36, 1977, pp. 29-61 y en *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640,* Madrid, 1979.

10. AHN. Inquisición. Leg. 553. Núm. 10, 1574.

culto idolátrico de las imágenes, es decir, qué tipo de adoración o respeto se les debía brindar para no caer en pecado. Algunos reos demostraron en sus propias palabras la confusión que les presentaba la veneración de los santos a través de sus distintas representaciones. Por ejemplo, el sevillano, de origen sajón, Gregorio Simón fue procesado por sus declaraciones "especialmente en lo tocante al papa y veneracion de las ymagines y de las obras del purgatorio" ya que "dixo que solo del purgatorio y veneracion de las ymagines estava dudoso"[11]. Obviamente la procedencia del acusado marca un tanto dicha problemática, ya que en su lugar de origen esta diatriba en torno al arte fue piedra de toque en las luchas de religión, pero también podemos encontrarlas en nativos hispanos. Así pues, Santiago Díaz, vecino de Orihuela, fue apresado porque "estando una persona rezando a unas ymagines buelto las espaldas al altar donde estava el Santísimo Sacramento, le dixo por cierto que no querria que estuviesen haciendo oracion a las ymagines porque pareze que es ydolatrar"[12].

Este problema nació de la supuesta contradicción entre las leyes bíblicas y la realidad religiosa. La polémica procedía de las palabras del Antiguo Testamento que prohibían la realización de esculturas y su adoración. En dos libros distintos se hacía hincapié en este aspecto: "No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en lo alto de los cielos ni de lo que hay abajo sobre la tierra" (Éxodo, 40: 4) y "No os hagáis ningún ídolo ni figura de las que el Señor vuestro Dios os ha prohibido hacer, porque el Señor vuestro Dios es un dios celoso, ¡un fuego que todo lo consume!" (Dt. 4: 19-20). Estas ideas fueron recogidas en uno de los primeros concilios que conservamos, el Ilibertano, celebrado en Elvira (ciudad de la Península Ibérica) entre los años 305 y 311 d. C., cuyo canon 36 fue muy severo en este aspecto. En él "se prohíben las pinturas en la iglesia; que no se pinte en las paredes lo que es objeto de culto y adoración"[13]. En estos tres textos se basaron reformadores como Calvino para defender su aversión hacia el culto que los católicos profesaban, como demuestra en su *Institución de la religión cristiana* (*Christianae Religionis Institutio*, 1559), donde se erigió como defensor de la ortodoxia, ante las malas interpretaciones católicas de la tradición.

Podemos creer que estas disputas doctrinales sólo se realizaron en los llamados ámbitos de 'alta cultura' pero no fue así. Muestra de ello serían las interesantes opiniones vertidas ante el tribunal de Zaragoza por un bolsero llamado Bernat de Angay de la zona de Bearne, territorio francés vinculado ampliamente a nivel comercial con el norte de la Península, cuyos habitantes presentaron una mayor aversión hacia las imágenes, tal vez por los propios dictá-

11. AHN. Inquisición. Leg. 2075. Núm. 5, 1574-1577.

12. AHN. Inquisición. Leg. 2022. Núm. 4, 1572.

13. Cfr. R.M. de Hornedo, «Algunas reflexiones histórico-teológicas acerca del culto de las imágenes», en *Arte sacro y Concilio Vaticano II,* León, 1965, p. 329. También encontramos referencias al mismo en: P.J. González Rodríguez, «Los reformadores del siglo XVI y el arte», *Goya,* 191, 1986, pp. 264-271.

menes de su príncipe[14]. Es necesario recordar que dicho mandatario se mostró partidario del protestantismo y, al mismo tiempo, fue partícipe de la ayuda a los moriscos en su huida del territorio hispánico[15]. Las palabras del reo recogían esta denuncia a la Iglesia por no seguir sus cánones, por caer en la idolatría; si bien, al final del proceso, tal vez obligado por la propia necesidad de salvar su vida, acabó claudicando, supuestamente, ante los razonamientos que un estudiante le realizó. Este francés en 1586 expresó que "el havia leido en el Apocalipsis que viniendo un angel a hablar a St. Joan le havia querido adorar, y que el angel le havia dicho que no le adorasse sino a solo Dios, y que por alli sacava que no havia de haver ymagines ni Cristos sino solamente adorar a Dios, porque las ymagines eran hechas de hombre […] dixo que quando Dio le dio la ley a Moyssen para que la diesse al Pueblo havia puesto en ella antes de los diez mandamientos que no adorassemos ydolos ni ymagines sino a solo Dios y el estudiante le respondio que entonces no se podia pintar a Nuestro Señor Jesucristo porque no havia venido al mundo, pero que después que vino y padecio se podia pintar su ymagen y la haviamos de adorar y el reo respondio que con lo que el estudiante le dezia se la havian quitado la duda en aquello"[16].

Es muy importante este cruce de opiniones. En primer lugar tendríamos la postura protestante-calvinista de basarse en las Sagradas Escrituras para defender cómo en ellas es criticada la adoración a los ídolos. Y, por otra, la del catolicismo que defendió que tras la encarnación del Salvador, como se hizo hombre, dicha prohibición dejó de ser efectiva, basándose, por ejemplo, en la leyenda del rey Abgar de Odessa, quien recibió unas telas con el rostro impreso de Cristo o, por último, cómo el propio Salvador plasmó su rostro en el manto de la Verónica[17].

Aun así, el lema común en protestantes y musulmanes es que los dioses no pueden ser representados por objetos sin vida, de piedra o de madera, ni fabricados por la mano del hombre; y mucho menos pueden estar presentes en ellos y ser adorados. Por esto, gran parte de los procesados defendieron por qué nunca se arrodillarían ante una cruz o una imagen ya que no son más que pedazos de madera, yeso o papel. Dichos comentarios se repiten en más de un

14. En el proceso llevado a cabo en 1583 contra Antonio de la Chiessa, natural de Sant Marcelín en Francia, el acusado hace una referencia exacta a esta figura, junto al monarca galo, como instigador de "muchas proposiciones contra el poder del Papa y veneración de las ymagenes". AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

15. Véase: Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, p. 157. También Cardaillac se refiere a esta ayuda demandada por los moriscos valencianos al principado francés a cambio de servirle en «Morisques et protestants…», 1977, pp. 43-45. Más referencias al respecto las encontramos en Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978.

16. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596.

17. Pereda hace un recorrido a todas estas leyendas empleadas en la defensa de las imágenes en Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, 2007, p. 125 y ss.

centenar de procesos de toda la geografía hispánica y siempre en términos similares. Por citar algunos ejemplos, Bernabé de Rocaiça, morisco del Reino de Granada, esclavo, insistía una y otra vez que reverenciando a la cruz se adoraba un palo[18], hecho extensible no solo a esta iconografía sino también a otras imágenes, como la de la Virgen, como podemos comprobar en las palabras del reo de Alcubilla, Esteban Velastre, que "queriendo llevar esta persona una nobena por una imagen de Nuestra Señora dixo que […] quitad que no es sino un palo que a la del cielo avian de alumbrar y no por aquella que era un palo"[19]. Incluso se llega a comparar la representación mariana con una albarda, pieza principal del aparejo de las caballerías de carga, que se compone de dos mitades a manera de almohadas rellenas, generalmente de paja, como sucede en la crítica de Isabel Fernández al culto prestado hacia la Madre de Dios[20].

Estas afirmaciones se repitieron también con las figuras de los santos, como muestra el caso de Matheo Carreras, natural de Bearne, quien expuso que "las ymagines de los sanctos que estan en la iglesia no son sino palos"[21]. Y se hicieron extensibles incluso a todos los materiales posibles empleados en las realizaciones artísticas. El morisco Mordalet de Massalavés criticó, por ejemplo, las representaciones en yeso[22]; o Martín Ruiz, vecino de Martos, ventero de Guadalvacar, hizo mención a los lienzos, aludiendo, esta vez, a la Verónica[23].

El problema que se les presentaba a los fieles del siglo XVI era no saber hasta qué punto se debía rendir culto a un ser inanimado cuando el hombre, como producción divina realizada a su imagen y semejanza, era una representación más tangible del poder de Dios. Esta reflexión la podemos encontrar claramente expuesta en el proceso a Catalina la Granera, murciana y labradora[24].

---

18. AHN. Inquisición. Leg. 4972. Núm. 1, 1574.
19. AHN. Inquisición. Leg. 2022. Núm. 7, 1573.
20. "Ysabel Fernandez, morisca, […] que pasando un jueves santo la ymagen de Nuestra Señora y los disciplinantes del rosario y diciéndole el testigo que hincase de rodillas que pasava la madre de Dios, havia dicho: calla bestia que no es ymagen de Nuestra Señora sino albarda". AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 11, 1578. Transcrito, también, en José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI,* Granada, 1981, p. 207.
21. AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.
22. "Los cristianos se arrodillan delante de un madero que dizen crucifixo, y de una figura de yesso, para que es bueno el madero sino para derles en la cabeça?", AHN. Inquisición. Leg. 806. Núm. 2, 1606.
23. "Martin Ruiz de Martos […] fue testificado por tres testigos de que viniendo de ciertas mujeres de Jaen en Romeria de ver la santa Verónica y tratando de ellas avian dicho este reo que estan borrachas y que no se a que parten de sus casas tantas leguas por ver un poco de lienço que esta alli, ni se a que van a ber una ymagen que esta figurada un troço de trapo, y que diciendole ciertas personas que avia sido mal, turno a dezir, digo verdad que desas ymagines yo tengo alli una, y en sus casa las tienen. El qual siendo llamado estuvo siempre negativo hasta que le fue puesta la acusacion que declaro ser verdad lo que los testigos decian aunque no avia sido su intencion dezir mal de la veneracion de las ymagines y por ser hombre muy fermo fue penitenciado", AHN. Inquisición. Leg. 2075. Núm. 5, 1574-1577.
24. AHN. Inquisición. Leg. 2022. Núm. 25. 1595-1596.

Dicha rea fue testificada porque, arrodillada en la misa mayor cuestionó si era mejor adorar a un hombre o a una imagen. Catalina explicó que creía que mejor sería rendirle culto al primero de ellos, ya que el Cristo que tenía delante era hecho "de un palo con berniz" mientras que el hombre "era criado a la ymagen y semejanza de Dios". Los testigos le explicaron que no todos los hombres son buenos ya que éstos podían "estar excomulgados y con pecados". La rea siguió insistiendo, aun afirmando que sabía que sus proposiciones estaban relacionadas con aquellas herejías que "quitan la adoración de las ymagines". Tanto es así, que seis meses más tarde fue de nuevo denunciada porque "al alçar a Nuestro Señor y habiéndose yncado de rodillas y reçado miro a uno de ellos y dixo: bendito y adorado seys vos mi señor Jesucristo bien dicen que no ay mas linda ymagen ni mas perfecta, que es la del hombre que la hizo Dios a su ymagen y semejanza con su mano y misericordia y desto avia respondido uno: linda es la de un Cristo y ella replico, linda es pero pintala un hombre, y diciendole que el hombre tenia pecados ella replico: no miro yo sus pecados del hombre sino que lo hiço Dios de su bendita mano a su ymagen y semejanza"[25]. Es decir, la rea tergiversó las enseñanzas que le dieron, al entender que también el artista puede ser pecador como la imagen humana que ella quería reverenciar. Así, pues, este proceso nos demuestra las preocupaciones habituales que podía tener un fiel del siglo XVI, esto es, no entender la materialidad de lo divino y confundir la información que le era explicada. También resulta patente cómo estaban al tanto de las posibles herejías en las que podían incurrir en relación a las imágenes, hecho que ratifica cómo no fue un problema teológico cercano a las altas esferas eclesiásticas, sino que tuvo una gran difusión entre el vulgo. Podemos también extraer otra conclusión: que la representación artística de Cristo se justificó por el hecho de que Dios se había hecho hombre, pero ello no implicaba, al menos para dicha rea, que a éste se debiera adorar.

Pero no fue el presentado un caso aislado. También en otras diócesis, como la de Granada, se pueden encontrar testimonios similares. Nos referimos al proceso contra Lope Díaz, que mirando a un crucifijo dijo que "quando Sant Joan Baptista estava en el desierto no hazia penitencia sino que mirava a Jesucristo de cara a cara y que era mas adorar a un hombre que Dios avia hecho que a un crucifijo". Recurre al mismo tópico que la rea anteriormente citada diciendo que "el crucifijo le havia hecho un oficial y al hombre le havia hecho Dios y uno de los testigos añade que avia dicho que faltando un Christo se podia adorar un hombre en semejanza de Dios Nuestro Señor"[26]. Es decir, los acusados no sólo se cuestionaron la validez o no de una imagen, sino las razones que llevan a su rechazo. Junto a las críticas protestantes y moriscas de cómo el problema radicaba en la idolatría a un trozo de madera, se pueden unir éstas,

25. *Ibídem*.

26. AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 13, 1580. También transcrito en José María García Fuentes, *op. cit.*, p. 226.

es decir, la participación humana en la conformación de una representación de la divinidad, un hecho que preocupó tremendamente a los cristianos viejos.

Relacionado con la figura del artista, como mediador o conformador de unos modelos que serían adorados y cuya intercesión producía la invalidez del culto a la imagen, podemos presentar otro caso significativo. Nos referimos al de Pedro Hernandez Perote, natural de Ibiza pero residente en Jaén, que tras criticar el culto que diversas feligresas le rendían a la imagen de Nuestra Señora de Santa María de la Cabeza y repetir que sólo se debía reverenciar el Santísimo Sacramento, afirmó que "Nuestra Señora de la Cabeza era imagen formada de maestro; y que no había otra cosa si no Dios y Santa María"[27]. Es decir, por un lado podemos ver, una vez más, una crítica a la materialización de la divinidad, fruto de la labor del artista, y por otra una negación consciente de la veneración física de los pilares de la religión cristiana. Crítica que se repitió en otros procesos como en el de Bartolomé Sánchez Velloso, de Alcaudete, en el que el reo incluso comparó lo que permitía la Iglesia con lo que otras religiones, como la de los turcos, llevaban a cabo en sus ceremonias[28].

Curiosamente esta aversión ante los artistas como mediadores y responsables del culto idolátrico también se puede encontrar de modo concreto en otros procesos inquisitoriales. Por ejemplo en el celebrado en Zaragoza en 1588, Beltrán de Roda, nuevamente originario de Bearne, "tratando de ciertas personas que tenian amistad con otras que heran entalladores y hazian sanctos y los favorecia dixo como burlandose que persona que tenia amistad con aquellas personas que heran guitones y hazian santos que porque los santos no ayudaban"[29]. Es decir, se posiciona no sólo en contra del culto a los santos, sino también a sus imágenes y artífices[30].

Hasta ahora hemos expuesto tres de las grandes preocupaciones que atormentaban a parte de los feligreses del siglo XVI: el temor a la idolatría y, con

27. AHN. Inquisición. Leg. 1856. Núm. 7, 1571. Transcrito en Rafael Gracia Boix, *Autos de Fe y Causas de la Inquisición de Córdoba,* Córdoba, 1983, pp. 69-70.

28. "Bartolomé Sánchez Velloso, que ha sido y agora es guarda del campo […] porque mirando un paño en que estaba pintado un Cristo crucificado, dijo a otra persona: 'creeis vos; en ese no creo, sino en el del cielo, que esas semejanzas y esas de las iglesias qué son, sino ídolos, que estos eran de antes ídolos en que doraban, ándense ahí los pintores haziendo semejanzas […] y diciendole cual está Dios por el Cristo crucificado que dijo no echando el ver en el papel ese es Dios: no creo en ese, que Dios está en el cielo, que ese es papel que pintó el pintor. Yo creo en Dios y en su Madre y en lo que reza la Santa Madre Iglesia de Roma, que también traen los turcos ídolos en que hacer sus ceremonias, que cuando se perdió Caramami los tornaron unos ídolos que están en Málaga y así me parece ese' y que no estuvo en más de mirar el papel que si entendiera que era imagen de Jesucristo no lo dijera", AHN. Inquisición. Leg. 1856. Núm. 10, 1572. Transcrito también en Rafael Gracia Boix, *op. cit.*, 1983, pp. 88-89.

29. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

30. En otros procesos podemos encontrar incluso que los reos afirman que estarían totalmente en contra de ser artistas para no incurrir en estos pecados, así en 1570 Rodrigo de Velasco, de origen portugués, afirmó "si yo fuera carpintero no hiziera aquellos ydolos porque los descreyentes no creyeran", AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.

ello, actuar como los gentiles[31], actitud que tanto había sido criticada años atrás. En segundo lugar, el valor de la imagen en cuanto 'elemento matérico' que representa a una divinidad y, por último, el papel del artista en todo el proceso, como posible 'corruptor' de la misma pureza de la idea y del sentido de la religión. Toda esta problemática, sobre todo la referida al material con el que se compone la figura, no nació en este siglo, sino que fue producto de un problema latente desde los orígenes de la religión. Como recogió Freedberg[32], los neoplatónicos del siglo III trataron de justificar cómo no veneraban piedras e imágenes como si fuesen dioses, sino que su plasmación artística venía dada por la necesidad de representar las fuerzas y poderes incorpóreos e inmateriales mediante imágenes que les sirvieran como recordatorio, de modo que quienes vieran tales cosas y las veneraran pudieran llegar a concebirlas.

Esta preocupación siguió latente en el medioevo. Muestra de ello serían las palabras de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien en su razonamiento sobre qué culto se debía rendir a la imagen aludió a la sustancia material de la misma, a la necesidad de ella para visualizar la idea, insistiendo, una vez más, que no se debía venerar el producto manufacturado sino a su representación[33].

En el mundo moderno fue Paleotti (1522-1597) uno de los que mejor expuso esta idea. Nos habló de una triple consideración de la imagen, de cómo confluyen tres factores en ella: el material, la mano de obra del artista que lo modela y, por último, el mensaje, que es lo más importante, aquello que debe venerarse o adorarse según merezca un tratamiento de dulía, hiperdulía o latría. El cardenal italiano expuso:

> *"Intorno a che, lasciando le questioni scolastiche da parte, diciamo che nelle imagini si possono considerare tre cose: l'una è la materia della quale elle son fatte, come sa-*

31. Son varios los procesos en los que se emplea dicha terminología para criticar el culto a la imagen, emparentándolo con los gentiles. García Arenal, en su estudio del tribunal de Cuenca, cita el caso del reo que afirmó que "las ymagenes que adoravan los christianos son dioses de madera como los que antiguamente tenian de yeso los gentiles" (Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca,* Madrid, 1978, p. 105). Hecho que se repite también, por aportar otro ejemplo, en Valencia, donde un acusado de luterano afirmó que "queriendo quitar y negando la veneración y reverencia que se debe a las imagines de los sanctos, aprobando la secta luterana aduciendo que las imagines de los sanctos son ydolos y que no se an de adornar, lo qual todo creyo por spacio de un año", AHN. Inquisición. Leg. 531. Núm. 31, 1568.

32. David Freedberg, El *poder de las imágenes,* Madrid, 1992 [1989], p. 224.

33. "Acerca de la veneración de las imágenes, es decir las imágenes de Cristo, la cruz, y las de los santos, pueden ser consideradas de dos formas diferentes. En un modo, en tanto que son imágenes de dios, de la Virgen María y de los Santos que representan a Dios, la Virgen María o algún otro santo. En segundo lugar, en tanto que son cierta cosa, como oro, plata, madera o piedra. Y en este segundo modo no debe manifestarse veneración ninguna, porque en tanto que cosas solamente, se veneran como tales. Otro modo de considerarlas es en tanto que representan a Jesu Cristo o la Virgen María o a los santos del paraíso y así la cruz de Cristo y su imagen debe ser venerada con adoración de latria, mientras que la imagen de la Virgen María y de los restantes santos debe ser de dulia, porque todo honor se refiere al prototipo, esto es, a la [imagen] ejemplar o imaginativa". Cfr. Felipe Pereda, *op. cit.,* pp. 119-120.

rebbe a dire l'oro, l'argento, l'avorio e cose tali, la seconda è la forma data dall'autori e tal materia con disegni, lineamenti et ombre, etc. la terza è ciò che risulta dalla materia e figura insieme, ch'è quella cosa che chiamiamo imagine, rappresentante un'altra cosa, della quale essa è similitudine. E di qui nasce che nel mirarla possono cadere in noi varii pensieri: l'uno dirizzato alla materia, come pregiata, ricca e vaga di colori, l'altro, come a cosa disegnata con grande artificio, e con molta diligenza figurata, il terzo, come ad imagine, cioè in quanto fa lo affetto di rappresentare un'altra cosa, nel qual modo non attendiamo più all'opera come materia o figura ma alla cosa rappresentata, che è in lei per modo di rappresentazione et in questa fissiamo il pensier nostro. Nei primi due modi non diamo noi sorte alcuna d'onore o riverenza a questa opera, se bene sia d'oro o di perle […] nel terzo modo prendiamo noi esse imagini non come semplici figure, ma sotto questo atto di rappresentare il che vuol dire che, riguardando noi con gli occhi corporali nella imagine, la mente si fissa nella cosa rappresentata e contenuta in essa per modo di rappresentazione, e di qui nasce che quell'onore che si conviene alla cosa rappresentata si potrà ancora misteriosamente attribuire alla imagine, secondo i gradi di latria, iperdulia e dulia, di sopra da noi dichiarati […] Quando si adora Cristo senza imagine, l'adoriamo secondo il suo proprio modo di essere, e quando l'adoriamo nella imagine, l'adoriamo nell'essere rappresentativo et imaginato"[34].

Podemos ver recogidas y expuestas en el texto de Paleotti las tres preocupaciones que hemos extractado de los procesos inquisitoriales, que no hacen más que acercarnos a la realidad cotidiana del momento y justificar por qué eran necesarios estos tratados artísticos o teológicos que explicaran al fiel aquellos aspectos más incomprensibles de su religión y validaran, de un modo más concreto al que lo hiciera el gran evento ecuménico de Trento, las normativas referidas a las representaciones pictóricas y escultóricas del hecho divino.

Gran parte de esta confusión nació de las obligaciones por parte del poder político y religioso de imponer el culto a la imagen como síntoma de cristianización. Ya vimos cómo se obligó a todo habitante en territorio peninsular a poseer imágenes en sus moradas para demostrar la pureza religiosa y su adhesión a la Iglesia. Ignacio de las Casas[35], Jerónimo Corella en sus *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*[36], o el doctor Carvajal[37] junto

34. Gabriele Paleotti, «Discorso intorno alle imagini sacre e profane», en Paola Barocchi (ed.), *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma,* Bari, 1961 [1582], pp. 253-254.

35. "Y quando estuvieren enfermos [los moriscos], tengan allí cruz e imágenes, también en salud las tengan en su casa y en los aposentos donde ellos y sus hijos duermen", B.L. Mn. Add. 10238, Ignacio de las Casas, *De los moriscos de España (1605–1607),* fol. 11.

36. "Y para que todo se execute bien, será necesario que después de la predicación se señale bastante número de visitadores, los quales muy a menudo den buelta por los lugares de los Moriscos […] y que con amor vean sus cosas y les acostumbren a poner imágines en ellas y les den algunas limosnas, y los junten a menudo en las iglesias para enseñarles los misterios de nuestra sancta fee", BNM. Mss. 11262/11. Jerónimo Corella, *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia,* 1542.

37. Lo expuso en un memorial enviado al rey: "En lugar de estos objetos, es menester que los moriscos lleven la cruz y a Nuestra Señora […] porque las personas y las cosas se conoçen por

con los ya citados Figueroa o Hernando de Talavera defendieron esta idea, pues rendirles culto, o al menos poseerlas, creían que era síntoma de cristianización y de haber dejado atrás sus creencias musulmanas. De hecho, este asunto no es novedoso, ya que, como expuso Pereda, los judíos en el medioevo compraban imágenes con el fin de evitar ser condenados inquisitorialmente[38].

Al menos a día de hoy, que les rindieran culto es un hecho que no podemos certificar. Que antes de las campañas evangelizadoras no las conservaban en sus casas sí que es un hecho fehaciente, tal y como encontramos en las denuncias del obispo Salvatierra de Segorbe, que expuso cómo sus hogares estaban limpios de cualquier imagen[39]. Partiendo de esta inexistencia, sí que podemos aportar otros casos que certifiquen que, poco a poco, esta sociedad marcadamente iconófoba, comenzó a sentir cierto apego hacia las imágenes. Recordemos el caso del retablo de San Miguel que produjo, en Valencia, diversas conversiones dentro de una mezquita[40], o cómo los musulmanes pidieron piezas metálicas para llevar sobre sí y rendirles culto[41]. A todo ello deberíamos añadir cómo en otras zonas, véase Sevilla, conservamos testimonios de la devoción que profesaban hacia las mismas, cómo poseían rosarios, entregados éstos en las campañas evangelizadoras, o representaciones de Cristo crucificado, iconografía habitual en los procesos de conversión llevados a cabo en el sureste peninsular. Este dato fue aportado por Perceval en su estudio de los cancioneros de la zona.

---

las señales que tienen y se juzgan ser de aquel cuyas señales traen". Cfr. Augustin REDONDO, «El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal», en *Les Morisques et leur temps,* París, 1983, p. 115.

38. "Lo que sí sabemos con toda seguridad es que comprar imágenes es lo que hicieron multitud de conversos [judíos] desde el momento en que el Santo Oficio empezó su cizaña por las ciudades de Castilla", Felipe PEREDA, *op. cit.,* p. 53.

39. "Item, es notorio en toda España que ningun lugar de moriscos a hecho hermita ni cruz ni humilladero alguno en sus pueblos y lugares donde moran, y es notorio el aborrecimiento que tienen con las figuras e imágenes pues no se hallara haver echo alguna en las iglesias ni tenerlas en sus casas, y lo mesmo se dice del agua bendita, y de las cofradías, y de las indulgencias y bulas de la cruzada, y religión, frailes ni monjas, pues es cosa sin duda que no se hallara morisco alguno hombre ni muger que goce de ninguna de las dichas devociones ni aya sido ni era confrade del Santisimo Sacramento ni de la sangre de xpo ni de otra ninguna cofradía de sanctos ni aya tomado ni tome bula de la cruzada", Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos,* Madrid, 1975, p. 162.

40. Escolano nos cuenta que el día de San Dionisio un retablo dedicado a la figura de San Miguel fue tomado por unos niños, de modo milagroso, y llevado hasta la mezquita musulmana de esta ciudad donde oraban los moriscos, quienes al ver tal acto se pusieron a alabar dicha figura, dejándola en la capilla del Alfaquí y ocasionando una conversión en masa. *Vid*. Gaspar ESCOLANO, *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia,* Valencia, 1610, pp. 924-925.

41. En las epístolas jesuíticas podemos encontrar: "Admiten éstos [refiriéndose a los moriscos] y aun ruegan, los demos imágenes de algún metal para llevarlas colgadas al cuello, reverenciarlas y besarlas acordándose de lo que representan. Lo qual, hasta agora, ha sido muy ageno dellos. Afficionándose a leer algimia y nos ruegan se la enseñemos con la doctrina christiana", «Información de algunas cosas que se me ofrecen acerca delos Christianos nuevos deste Reyno de Valencia delo que toca a su conversión después de aver vivido entre ellos y tratadolos algun tiempo», en ARSI. *Epist. Hisp. 127*. *Epistolae Hispaniae.* 1579.

Tal vez, al basarse en textos sobre la expulsión, esta muestra de religiosidad externa fuera debida a un intento por parte de los moriscos de evitar lo inevitable, esto es, que fueran deportados de territorio hispánico o, en el peor de los casos, ajusticiados y condenados a muerte[42]. De todas maneras, podemos presentarlo como un ejemplo de cómo gracias a la labor ejercida por la Iglesia –que no por los nobles–, con el fin de aculturar y socializar a dicho colectivo, las imágenes acabaron teniendo un papel importante en la vida de los nuevamente convertidos, bien como un elemento más de su "disimulo" o como epicentro de su ira iconoclasta ante la imposición de culto, hecho que analizaremos más adelante.

Tal vez, partiendo de este renacido interés del musulmán por la imagen y el recelo del cristiano viejo ante él, podemos analizar unos procesos inquisitoriales muy curiosos donde se acusa a unos moriscos de rendir culto a una escultura de Mahoma. Éstos han permanecido inéditos hasta hace bien poco y son realmente interesantes[43]. El primer ejemplo data de mediados del siglo XVI, cuando fue apresada la valenciana Catalina Martínez Buxá por poseer "un bulto vestido de colorado y que era la figura de Mahoma"[44]. Este hecho se repite un cuarto de siglo más tarde, cuando en 1588 el reo Jerónimo Anjab fue llevado ante el Santo Oficio aragonés por "haver visto en casa deste morisco del mesmo lugar que sacaron de una arca un bulto de plata, de gordor de un braço y de alçar de un palmo y les oyo dezir aquel bulto hera la figura e ymagen de Mahoma y poniendolo sobre una mesa arrodillados lo adoraban"[45]. Finalmente, en 1592, Isabel Obres fue condenada en este mismo tribunal por "adoración de la estatua de Mahoma"[46]. Estas denuncias se convierten en más inverosímiles si atendemos a la procedencia geográfica de los acusados y sus tribunales: las diócesis de Zaragoza y Valencia, que aglutinaban la población más islamizada de la Península, por lo que era impensable que esto se diera teniendo en cuenta la naturaleza de los moriscos que allí residían, representación de la ortodoxia militante más acusada. Estos ejemplos nos sirven para ver

42. "Otros llamaban a voces/ a la Virgen del Rosario/ Y a la virgen de Belén:/ Ella sea en nuestro amparo./Tanto es su sentimiento/ que a los niños en los brazos/ que criaban a sus pechos/ por leche les daban llanto./ La insignias que llevaban/ gran devoción provocando,/ todas mantelinas blancas./ Compuestas a lo cristiano./ Cada cual lleva sus cuentas,/ que son devotos rosarios;/ Va con ellos un pendón/ dibujado y esmaltado/ un devotísimo Cristo,/ adonde van contemplando;/ Y muchos de los moriscos,/ antes de ser embarcados,/ dejaron muy ricas mandas/ a los templos señalados./ Hubo entre ellos mercader/ que en San Julián es nombrado,/ que a la Virgen de la Iniestra/ Dejó cuatro mil ducados./ Otros dejan paramisas,/ otros hacen cabo de año". Cfr. José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII,* Almería, 1997, p. 116.

43. Estos textos los publicamos por primera vez en un artículo dentro del número monográfico dedicado a los moriscos de la revista *Manuscrits*. El título de nuestro trabajo es: «Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas», *Manuscrits*, 28, 2010, pp. 87-101.

44. AHN. Inquisición. Lib. 936, 1550-1580, s. p.

45. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

46. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

cómo los cristianos viejos acusaron a los moriscos con argumentos falsos, sin conocer su teología. Creían que, al igual que ellos, los musulmanes podían ser idólatras y los atacaron en este clima de crispación. Visto cuatro siglos después entendemos cuánto odio pueden ocultar dichas acusaciones, aunque no por ello podemos plantearnos si realmente hubo una transposición de culto y una ósmosis religiosa entre ambas costumbres, hecho que consideramos que debe ser estudiado de modo monográfico y que ocupará próximas investigaciones.

La actitud de los habitantes de nuestro territorio ante estos problemas teológicos no fue siempre la reflexión pacífica y el acatamiento de la legislación católica, sino que se puede englobar en tres grandes grupos: aquellos cuya reacción fue simplemente la de no adorar a las imágenes y, por ello, fueron procesados. El segundo, que englobaría a los que se burlaron públicamente de ellas y, por último, los más radicales que se encargaron de destruirlas como síntoma de su rebeldía.

La primera de las tres actitudes fue la menos visible pero la más abundante de todas. Podría darse en dos situaciones: no haber mostrado reverencia a la imagen en un pasado o, por el contrario, no querer inclinarse ante ella en el propio proceso inquisitorial. Estos ejemplos se repiten en toda nuestra geografía y no podemos relacionarlos únicamente con la presencia de protestantes y moriscos sino también con casos de cristianos viejos que renegaron del culto supuestamente idolátrico. Tal sería el caso del prior de la iglesia de San Pedro de Úbeda que fue procesado por prohibir que se realizaran misas en la capilla del Crucifijo de la iglesia, aduciendo falsamente que la propia Inquisición lo había solicitado porque no se debía adorar ya que era de palo[47]. O también de un cristiano viejo valenciano llamado Miguel Centellas, que al entrar en la iglesia de San Jorge "se puso a mirar unas pinturas de una acostamiento de Nuestro Señor Jesucristo donde ny se arrodillo ni rezo […] y el dicho don Miguel viendo que tardaban en fazer oracion les dijo se levantasen porque no se debia fazer oracion a los santos y que no se hallava sino un solo Dios"[48].

Esta postura herética de falta de respeto ante la representación pictórica enlazaría con la que tuvieran los propios moriscos, cuyo ejemplo podría ser el del procesado García, vecino de Motilla, que fue apresado porque "passando muchas vezes delante una cruz sin hacerle reberencia le dixeron que porque no se quitaba la caperuça a la cruz, respondió a quien tengo de quitar la caperuza, a aquellas piedras que estan alli, no quiso quitarle y diciendole no vees que aquella cruz de piedra es remembranza de la pasión de Jesucristo crucificado, respondió y no quiero quitar la caperuça a la cruz porque mis padres me lo confesaron"[49]. O por la facción protestante, que podemos ver en la acti-

47. AHN. Inquisición. Leg. 497. Núm. 2, 1570.

48. AHN. Inquisición. Leg. 530. Núm. 9, 1567-1570.

49. AHN. Inquisición. Leg. 4972. Núm. 1, 1574.

tud de Pedro de Gales, de Ulldecona pero que había vivido la mayor parte de su vida en Orange, "que en presencia de los dichos testigos havia negado la auctoridad y postestad del Sumo Pontifice y el valor de la misa y el usso de las ymagenes y quando passava por este Reyno encontrando algunas ymagenes ocurre no les hazia reverencia […] hallaron ciertos papeles en ellos muchas proposiciones hereticas y algunos versos en oprobio de la reverencia y adoración de las ymagenes e intercesión de los sanctos […] y en consecuencia de esto nego la adoración de las ymagenes […] no se havia quitado en España el sombrero a ymagines y cruzes ni haver hecho reverencia"[50].

Esta fue una constante repetida en numerosos procesos inquisitoriales y explica cuán importante era el arte dentro de la mentalidad religiosa moderna como signo visible de la religiosidad y representación de la divinidad. El hecho de no rendir veneración ante una imagen era suficiente para ser apresado y condenado, demostrándose que no es un factor que podamos sólo relacionar con las minorías religiosas disidentes sino también, como vimos, con los propios cristianos viejos. Nadie estaba a salvo del control inquisitorial y cualquier actitud medianamente ortodoxa era severamente juzgada, no en vano, el arte era la máxima representación visual de una religión acosada por diversas herejías que hacían tambalear su primacía.

Como hemos dicho, otras veces el arte fue utilizado dentro del mismo proceso inquisitorial al ser mostrado al reo para conocer sus tendencias religiosas. Así ocurrió en la acusación a Antonio de Cipari, siciliano vecino de Sevilla que tras ser arrestado por romper un rosario "dandole adorar un Christo crucificado no lo quiso adorar antes se tapava los ojos por no verlo"[51]. O en el de Gabriel Royo, de origen morisco, que en la propia cárcel donde se desarrollaba el juicio fue obligado a adorar un crucifijo "y no le asiendo acatamiento le dixeron que se rudillase y el se rudillo y luego se levanto y dixo que no avia visto al asno entendiose que lo avia dixo por el crucifixo"[52]. Hecho que se repitió con Juan de Casanova a quien en Zaragoza, en 1591, "mostrandole una cruz y una ymagen de Nuestra Señora diciéndole que las adorase no quiso y se tapo la boca con las manos y volvia la cara por no adorarlas"[53]. Con estos ejemplos seleccionados,

50. AHN. Inquisición. Lib. 989. 1582-1596, s. p. Este proceso ha sido estudiado con detenimiento en Doris Moreno y Antonio Fernández Luzón, *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*, Barcelona, 2005. Relacionado con este hecho podemos encontrar otros casos en los que incluso se habla de calvinismo y luteranismo por no reverenciar una imagen. Un ejemplo de ellos sería el juicio de Joquem Orinar, marinero de un navío alemán que "fue testificado por ocho testigos de que estando en la Villa de Rota no quiso adorar ciertas ymagines ni mirar ni besar una cruz que se le ponia delante diziendo que el cielo y el que en el estava que era dios se avia de adorar y preguntandole si era calvinista dixo mucho mal de calvino y se declaro que era luterano", AHN. Inquisición. Leg. 2075. Núm. 9, 1592.

51. *Ibídem*.

52. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

53. *Ibídem*.

entre los muchos encontrados, se constata el citado valor del arte como elemento de examen y, por otra parte, el grado de insurrección por parte de los procesados que, aun a sabiendas que su vida pendía de un hilo, prefirieron seguir fieles a sus doctrinas delante del propio tribunal como muestra de su beligerancia ante el momento represivo en el que vivían, en defensa de su propia religión ante el constante asedio católico en búsqueda de la unidad de la fe.

El segundo grupo, que engloba las actitudes de burla y escarnio ante las representaciones artísticas de tema religioso, recogería afrentas verbales más o menos extremas que podían expresarse mediante una larga explicación del suceso o simples palabras que hicieran referencia a la actitud del reo ante ellas. Así sucedió, por ejemplo, en el caso de Agueda Bernardino, morisca de Alhama la Seca de tan sólo 13 años de edad que "fue presa por aver burlado de unas ymagines del descendimiento de la cruz y dicho otras cosas de la secta de Mahoma"[54]. De todas maneras, era más habitual que se indicara cuáles fueron las palabras exactas expresadas por el acusado vilipendiando la imagen. Estas fueron de lo más variopintas, moriscos que tildaron representaciones marianas de "goleta"[55] o "moça de cantaro"[56]; otros que vieron en las cruces representaciones de diablos[57], o las tacharon de "espantajos" y "palos llenos de hormigas"[58] o también de "perros colgados"[59]. Incluso el escarnio pudo suponer situarla de modo invertido en sus aposentos, cumpliendo así los preceptos de poseer imágenes en casa pero haciéndolo de modo insurrecto y ofensivo[60].

54. AHN. Inquisición. Leg. 4972. Núm. 2, 1578.

55. "Miguel Aquen alias Azizo, morisco […] mirando a una ymagen de Nuestra Señora que estava colgada de una pared dixo con menos precio y mofandose della, mira qual esta la goleta", AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.

56. "Andres Franco […] que viendo una imagen de Nuestra Señora mal pintada avia dicho que parecia moça de cantaro", AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 2, 1563.

57. "Uno de ellos pregunto al testigo que quando hicieron en nuestra la procesion para sanct Urbe quantas cruzes avia, y el testigo dixo que mas de sesenta, y el reo con los demas respondieron, sesenta diablos que los llevaran al infierno", AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

58. "Miguel Xarquin, morisco, […] y cayendo otra vez se encomendo a Mahoma y por un crucifixo que estava pintado en una pared dixo, 'quita, quita que son espantajos' y se avia reydo de ciertos cristianos porque quitavan las caperuças a una cruz y dixo: putos cristianos quitares las caperuças a un palo atravesado lleno de hormigas", AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 5, 1571. También citado en José María García Fuentes, *op. cit.,* pp. 102-103.

59. "Garcia de Çafra, morisco […] que los crucifixos que estavan en las iglesias parecian perros colgados", AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 7, 1574. También citado en José María García Fuentes, *op. cit.,* p. 125.

60. "Entraron en una casa de un morisco que se llama Miguel Mascon y en una paret vieron que estaba un papel pegado con pasta, y en el lado mas real un cruscifixo labrado y los pies arriba y por ser la casa de moriscos y es publica voz y ama viben como moros. Les abia dado sospecha que por irrisión abian puesto de aquella manera el cruscifixo y tambien por la muger de la dicha casa se abia turbado que le abia dicho que estaba asin aquella figura", AHN. Inquisición. Leg. 806. Núm. 5, 1580.

Tampoco los santos se libraron de recibir estos vituperios, no en vano fueron definidos como "vestiazas"[61] entre otros calificativos. Esta actitud procedía de la visión irónica que moriscos y protestantes tenían de la teología de la imagen católica, emparentando cada representación artística con un término vulgar que intentara hacer ver a sus coetáneos que estaban equivocados y cuán ridículo era venerar trozos de madera. De todas maneras, esta actitud podemos tildarla de pacífica, si la comparamos con los actos iconoclastas realizados por estos mismos en dicho periodo.

La mayor parte de atentados físicos contra la imagen podríamos justificarlos como un imperativo nacido de la propia tradición religiosa de su colectivo. Bien sabido es cómo calvinistas y protestantes, en sus países de origen, llevaron a cabo una serie de revueltas, no siempre aceptadas por sus líderes religiosos[62], con el fin de buscar la pureza en el culto religioso. Investigadores como Christin compararon la actitud de los protestantes franceses –con sus actos destructivos ante la decoración de las iglesias–, con la que realizara el Salvador cuando irrumpió en el templo de Salomón y desalojó a los comerciantes que allí desarrollaban su labor[63].

Por otro lado, los moriscos se basaron en la tradición que narra cómo Mahoma llegó a la Ka'ba y se encontró con que en el santuario había pinturas de ángeles, profetas, árboles… y viéndolo mandó destruir todas aquellas imágenes que habían sido depositadas por los peregrinos[64] porque no eran lícitas éstas, ya que estaba totalmente en contra de la representación figurada de la divinidad, ente que debería ser inaprensible a nuestros ojos. Esta actitud beligerante fue asimilada y repetida por gran parte del mundo musulmán.

---

61. "Juan de Caso, natural de Aresi en Bearne […] pasando por la casa de un pintor en cuya puerta estava una ymagen o testa de bulto de sant Martin la estuvo mirando el reo muy grande rato y se fue y entre medio quitaron de alli la ymagen y volviendo el reo por alli pregunto al pintor que alli estava que havia hecho aquella vestiaza que tenia antes a la puerta y respondiendole que vestiaza dixo aquel que estava con aquella coraça y entendiendo que le dezia por la testa de Sant Martin", AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

62. Lutero fue defensor de las imágenes, no en vano, en relación a los actos iconoclastas perpetrados por sus coetáneos expuso que: "Dios ha querido que sean libres los hombres […] porque uno ha destruido y quemado las imágenes (y destrozado el crucifijo), ¿todos tenemos que quemarlas? No tanto, queridos hermanos… Nosotros podemos hacer imágenes y retenerlas mas no adorarlas. Y, si alguien las adora, entonces sí podemos destruirlas y abolirlas… mas no es forma tumultuosa y violenta, sino por orden de la autoridad". Cfr. P.J. González Rodríguez, *op. cit.*, p. 266.

63. O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme et la reconstruction catholique*, París, 1991, p. 128.

64. Para un estudio detallado de la actitud islámica ante la imagen véase: Jean François Clement y Gilbert Bauge, *L'image dans le monde arabe,* París, 1995. Oleg Grabar, «Islam and Iconoclasm», en A. Breyer y J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies,* Birmingham, 1977, pp. 45-52. Del mismo autor: «Actitudes islámicas ante las artes», en *La formación del arte islámico,* Madrid, 1984, p. 31 y ss.

Ya en nuestra tesis doctoral abordamos diversos aspectos relativos a la iconoclastia morisca comparándola con la protestante en el ámbito valenciano[65]. En este caso, nuestra intención se centrará en englobar todos estos sucesos emparentándolos con el resto del territorio hispano intentando establecer unas directrices generales para su análisis.

La cruz, como elemento representativo de la religión cristiana y complemento visual de las prédicas[66], fue una de las representaciones que más sufrió en nuestra geografía por estos ataques individuales o colectivos hacia el sometimiento religioso. Tanto moriscos como protestantes se ensañaron en su destrucción en lugares públicos y privados. Tal vez los más representativos fueran los primeros, destacando las acciones llevadas a cabo contra las cruces de término situadas a las afueras de la ciudad. Pedro López, vecino de Chinchilla, fue ajusticiado porque "avia quebrado y derribado a pedradas una cruz que estava en un camino de viaje una legua de la ciudad" que según testigos "avian visto el dia antes la cruz sana y buena y que ahora tenia señales de pedradas"[67]. Acción repetida en Valencia por Joan Borrido en 1573[68] o por Diego Gosqui en Zaragoza seis años más tarde[69]. Muchas veces, el castigo por haber realizado este acto fue el de mandar construir otras tantas cruces como compensación, como si de este modo se solucionara el problema, sin atender a las causas teológicas que produjeron el atentado. Dicha solución la vemos en el caso de Miguel, Luis Rebollo y Joan Cigueba de Zaragoza que en 1574 fueron condenados a que "se hiciese a su costa y de otros que parecieron culpados en el caso un humilladero y cruz nueva en la parte donde estava la otra con quatro pilares y cubierta"[70]. Castigo repetido en el proceso a Pedro Gómez de Riodena, cristia-

---

65. Borja Franco Llopis, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, Barcelona, pp. 569-589. Edición on line: *http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-1030109-134228//FBFLL_TESIS.pdf.* También se encuentra en imprenta un texto, fruto de la presente investigación, que aborda este hecho. Véase Borja Franco Llopis, «En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imágenes en Valencia durante la Edad Moderna», *Goya: revista de arte,* 335, 2011, pp. 116-125.

66. En otros trabajos hemos estudiado el uso de la cruz en las predicaciones y su sentido dentro de la multiculturalidad imperante en el siglo XVI. Véase Borja Franco Llopis, *Espiritualidad, reformas y arte...*, pp. 501-514 y, del mismo autor, «Apuntes sobre el uso votivo y misional de la cruz en el arte valenciano de la Edad Moderna», en VVAA, *Cartografías visuales y arquitectónicas de la Modernidad, siglos XV-XVIII*, Barcelona, 2011, pp. 243-257.

67. AHN. Inquisición. Leg. 2022. Núm. 13, 1583.

68. "En la qual senda havia dos cruzes largas clavadas en la tierra […] el más pequeño de los hermanos […] tiro de la espada corta que traía en el costado y tiró de rebés una cuchillada a la cruz que havia que la hechó sieto u ocho passos por tierra", AHN. Inquisición. Leg. 549. Núm. 14, 1573.

69. "[…] que viniendo con otros moriscos por un camino topo una cruz derribada en tierra y dixo que si esta tuviese algun poder ella se levantaria que lo dixo asi porque no creya lo que dicen los cristianos de al cruz y porque estaba entonces en la secta de Mahoma", AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.

70. *Ibídem*.

no nuevo, que "por haver arrincado dos cruzes de madera que estavan puestas en dos caminos reales y las quito de alli y puso en un rincón fuera del camino real y quando passo lo susodicho hiba con una requa en compañía de otros arrieros y alto tocado del vino, vela, soga, desterrado del dicho lugar dos meses precisos, abjuracion de lengua y que a su costa se hagan dos cruzes de madera con sus pies de piedra las quales se pongan donde estavan las otras"[71].

Pero no todos los procesos nos mostraron ataques a las imágenes por motivos religiosos, es curioso el caso del francés Arnautet e Peyberryt que se encargó de destruir las cruces de la ermita y las que había de camino a la misma porque no le dieron alojamiento como peregrino ni allí ni en otro de los monasterios de la ciudad. Ciertamente, la procedencia del reo nos hace dudar que fuera un simple enfado o que no tuviera un trasfondo religioso oculto, pero, de todas maneras, no deja de ser interesante su razonamiento, basado en la ira y la impotencia de quedarse sin techo para esa noche, como el motivo del destrozo[72], atentando, pues, contra los símbolos que caracterizaban aquellos hospicios donde no le atendieron misericordiosamente.

Tampoco las imágenes de la Virgen se libraron del acoso de los insurrectos. En este caso debemos anotar que fueron llevados a cabo, mayoritariamente, por extranjeros de ideología luterana y no por moriscos, como sucedía con las cruces. Este hecho es significativo y proviene de la propia ideología del citado grupo religioso. Los musulmanes creen en María como madre de Jesús y ejemplo de vida, de ahí que no atentaran sistemáticamente contra ella; por el contrario, los protestantes entienden su reverencia como un signo más de idolatría y de politeísmo que impide el verdadero culto a Dios. A todo ello debemos unir el citado hecho de que los autores procedieran, casi en su totalidad, del extranjero, ya que es conocida la gran devoción mariana que se profesaba en territorio hispano, lo que pudo suponer una actitud menos beligerante de los iconoclastas nativos hacia su figura.

Un ejemplo de ataques contra representaciones marianas lo podemos encontrar en el proceso contra Jaques Juan Amaral, flamenco vecino de Cádiz que "andubo en habito de ingles con los demas ingleses quando maltratavan a los altares e ymagines y les ayudo a ello y dio de cuchilladas a cierta ymagen de

71. AHN. Inquisición. Lib. 937, 1587-1595, s. p.

72. "Fue testificado que visto por un testigo mayor cristiano viejo dar de palos a una cruz y a las insignias de la passion que estavan en ella a la puerta del Monasterio de Jesús de la ciudad […] el Vicario y otro religiosso del convento subieron y vieron los passos derribados por el suelo […] confesso que havia dado de palos a la dicha cruz […] haviendo llegado de noche buscando possada y no se dando […] y habiendo llegado a una hermita y no quieriendo acogerle volvio al lugar en el qual le volvieron a enviar a la hermita y volviendo segunda vez alla tampoco le quisieron acoger, que enojo de esto tiro con unos yesones a una cruz que estava junto a la dicha hermita y hecho en el suelo otra que havia en el camino lo qual todo hizo con enojo y no por entender que a las cruzes no se deva reverencia y quitarles el sombrero como siempre lo ha hecho", AHN. Inquisición. Lib. 990, 1596-1608, s. p.

Nuestra Señora"[73]. O, también, en el de Antón de Fuertes, Francisco Ruidrez y Jayme Veza, franceses residentes en Zaragoza que "donde posaron se hallo que en una cortina de lienço en que havia una ymagen de Nuestra Señora con su Hijo Jesucristo que estava en la estancia donde se vio […] en el rostro y otras partes de la ymagen havia ciertos agujeros que parecian puñaladas"[74]. El mismo caso se repitió, por citar otro ejemplo de distinto ámbito geográfico, en el proceso de Baena de Pedro Torrejabano que "testificaronle tres testigos de que echando mano a la espada, quiso dar una cuchillada a una imagen de Nuestra Señora que estaba fijada en la pared y le reprendieron y fueron a la mano para que no lo hiciese, y otro dia tornandole a reprender, dijo que Nuestra Señora estaba en el cielo, que aquel era un poco de papel y con una daga le dio una puñalada"[75].

Más curioso aún fue el proceso contra Juan de la Cam, natural de Gascón, que no se centró en destruir la imagen mariana sino en quererla 'violar' ya que afirmó, en respuesta a las palabras de una fiel que hablaba de la belleza de la representación que "yo me la quiero traer y la cabalgare en el macho y me la jodere por el camino"[76]. En este ejemplo más que hablar de una respuesta identitaria relacionada con el grupo religioso al que pertenecía el reo debemos hablar de un comportamiento más cercano al desequilibrio mental que se materializó en estas desafortunadas palabras.

Si bien hasta aquí hemos expuesto actos aislados contra imágenes, relacionados bien con la ideología iconoclasta morisca, protestante o con desequilibrios mentales puntuales, la mayor parte de la documentación consultada nos presenta verdaderas masacres de conjuntos artísticos similares a aquellos realizados en territorio galo y germánico en este mismo periodo. De hecho, al igual que ocurriera con el caso mariano, la mayor parte de ellos procedían de dichos territorios o incluso de Portugal y lo que hicieron no fue más que trasladar sus costumbres a nuestro país con el fin de imponer su ideología. Además, en paralelo a esta actitud protestante, tendríamos las diversas revueltas moriscas donde arrasaron con todo lo que encontraron a su paso, principalmente con aquellos símbolos de la opresión católica. Tal fue el caso de Joan Sanchez, que fue testificado porque "dixo que avia andado en la guerra de este reyno [de Granada] y se avia hallado en quemar muchas ymagenes de santos y avia publicado que los moriscos las avian quemado y esto nego el reo"[77]. Este hecho se repitió en la acusación a Diego de Rojas "que levantó los moriscos del Alpuixarra y del reyno de Granada contra la fee católica de Nuestro Señor Jesucristo y contra la Majestad

73. AHN. Inquisición. Leg. 2075. Núm. 10, 1599.

74. AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.

75. AHN. Inquisición. Leg. 1856. Núm. 21, 1587. Citado también en José María García Fuentes, *op. cit.*, p. 213.

76. AHN. Inquisición. Lib. 988, 1540-1581, s. p.

77. AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 15, 1582. Transcrito en José María García Fuentes, *op. cit.*, p. 274.

real para ser moros y predicar la secta de Mahoma y profanar iglesias y quemarlas"[78]. O, por último en el de Costança López, "porque quando se levantaron los moriscos, mostro tener gran contento y tenia en su casa debaxo de su estrado donde se asentava el ara consagrada de la iglesia quebrada y en su casa se quemava por leña la madera del retablo de la dicha iglesia"[79].

De todas maneras, no podemos exponer que sólo se redujeran estos destrozos multitudinarios de imágenes por parte morisca a las batallas o revueltas. También poseemos casos particulares, cuyo ejemplo podría ser el de Matheo Sánchez, vecino de Granada que se encargó de destruir todas las imágenes de Cristo y de los Santos de la Iglesia de su ciudad[80], siguiendo el patrón que sus hermanos de fe utilizaron en los ataques iconoclastas.

Estos sucesos, como dijimos, tuvieron su correspondiente análogo en los atentados realizados por la facción protestante en territorio hispánico. Curiosamente son varios los llevados a cabo por portugueses, sobre todo en la zona andaluza, donde Francisco de Antequera, natural de Lagos en territorio luso "avia puesto diversas cruzes debaxo de su suciedad de persona, y que havia cortado con un puñal tres cruzes de papel y las avia quemado y otra imagen de un santo, y a otra cruz pintada la avia dado con un puñal seys o siete rasguños, y que havia quemado un Cristo de plomo en la fragua por quemar la semejanza de Cristo, y que se avia ensuciado en una cruz y en una ymagen de nuestra Señora de papel, y que una una ymagen de madera con el niño Jesús avia dado tres cuchilladas por la mitad del rostro, y otras muchas cosas desta suerte […] y también avia ensuciado dos ymagines de nuestra Señora que estan en lugares proximos de cordova de que se siguió muy grande escandalo, y que tenia pensado de comprar un Cristo de papel con Nuestra Señora y San Juan a los lados y ensuciarse en el"[81].

Algo muy parecido realizó su compatriota Francisco de San Juan, franciscano natural de Lamego, que se reafirmó como luterano tras convertirse en Bretaña y que por ello apoyaba a los que "quando entraban en las Iglesias hacian pedaços las ymagenes y cruces dandoles de cuchilladas y quemandolas, y alla en nuestra tierra, no hacemos caudal de los sanctos, y ansi como llegamos a las Iglesias donde estan los cortamos las cabeças y los arrimamos a un rincón y a las cruces hacemos pedazos"[82].

Así, pues, podemos comprobar cómo fueron estos inmigrantes, previo paso por el extranjero, quienes importaron esta violencia contra las imágenes y no se ocultaron en exponerlo. Pero no sólo ellos, sino también ocurrió con los

78. AHN. Inquisición. Leg. 1953. Núm. 5, 1571. Transcrito en José María García Fuentes, *op. cit.*, p. 100.

79. *Ibídem*, p. 114.

80. *Ibídem*, p. 254.

81. AHN. Inquisición. Leg. 4972. Núm 2, 1578.

82. AHN. Inquisición. Leg. 2022. Núm. 22, 1592.

franceses de Bearne que vivieron en la diócesis de Zaragoza[83] y en Valencia, cuya actitud beligerante se saldó con diversos actos iconoclastas con el fin de reivindicar su postura religiosa. Por ejemplo, Beltrán de la Borda, vecino de Zaragoza, fue apresado en 1588 porque "muchos testigos le oyeron dezir que no sabia que virtud tenian los santos que bien se dexaran quemar y se avia hallado a quemar dos carretadas dellos y quando en Bearne se alçaron los luteranos andubo con ellos en guerra dos años y en aquel tiempo sacaron de una iglesia una ymagen de Sant Antón y le dezian que hiziese milagros o que la hecharian al fuego, y como vieron que no los hazia la quemaron […] y tratando de una persona que tenia amistad con otras que hazien ymagenes de sanctos, dixo (como burlandose) que para que tenia amistad con aquellas personas y las favorecía siendo quitones y que hazian sanctos y nonadas que pues ellos hazian sanctos, que por que los sanctos no les ayudarian"[84]. Lo mismo que defendiera Antonio Joan, de la misma zona, pero esta vez ante el tribunal valenciano[85].

Como conclusión a este breve recorrido por algunos casos significativos de la iconoclastia hispana que nos depara el estudio de los procesos inquisitoriales, podríamos reseñar principalmente un motivo: la defensa de su ideología ante la postura monolítica católica. Unos, los moriscos, respondieron a ataques más o menos organizados, como en las Alpujarras, para destruir todos aquellos símbolos de la opresión, principalmente cruces, pero siempre de un modo más o menos organizado, no de manera indiscriminada, sino atendiendo a su ideología, de ahí que no atentaran contra imágenes marianas. Por otra parte, la facción protestante provenía, en su mayoría, del extranjero y actuaron siguiendo el mismo *modus operandi* que habían observado en sus países de origen, no distinguiendo entre unas u otras representaciones artísticas, ya que todas eran símbolo de idolatría y por ello debían ser destruidas.

Antes de finalizar, quisiéramos aportar otra noticia inédita que creemos es de sumo interés para el estudio de la cultura y arte en nuestro territorio. Fontcuberta en su tesis doctoral[86] anunciaba que era una lástima encontrar muy pocos ejemplos de arte crítico en España, de esas representaciones animalísticas del Papa o de los reformadores, que sí que se reprodujeron en los Países Bajos. En uno de los textos inquisitoriales consultados encontramos una de las escasísimas referencias a este hecho. Nos referimos al proceso, hasta ahora,

83. Para un estudio detallado de los casos de iconoclastia en esta diócesis véase Borja Franco Llopis, «Noticias sobre arte y devoción del Quinientos aragonés a través de la documentación inquisitorial», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 107, 2011, pp. 61-76.

84. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s. p.

85. "Digo que el a ydo con compañía de luteranos abra nueve años, y andubo en su compañía dos meses en una cuaresma a los quales veya quebrar las ymagenes y derrivar las yglesias y las cosas que Rovaban las davan a este para que las llevase […] esta con los luteranos contra los catholicos con armas derrivando las yglesias y quebrando las ymagenes, haziendo todo lo de mas que los luteranos hazian contra los católicos", AHN. Inquisición. Leg. 530. Núm. 16, 1572.

86. Cristina Fontcuberta Famadas, *L'art crític a l'Época Moderna. Condicions de producció, difusió i recepció.* Tesis doctoral inédita defendida en la Universitat de Barcelona, 2001.

como señalamos, inédito, celebrado en 1575 por Joan Gorgoll, natural de la Villa de Palamós, perteneciente al obispado de Girona, en el cual se narra cómo "estando jugando a los naipes unos les dixeron que les daria otros mejores que havia traydo de Francia y los traixo, los quales estavan figurados de figuras en innomia del pontifice y nuestra religión porque en el uno havia pintado un papa y en el otro una muger con un titulo que dezia esta es la papesa y en otro una yglesia ladeada como que se queria caher y los de copas era una custodia y las demas un caliz con una ostia ensima"[87]. Podemos ver, pues, cómo se nos habla de las típicas estampas en burla de la religión católica que el reo había importado del país vecino, donde su producción, así como los grabados con dicho tema, estaban a la orden del día. Era, pues, otro modo de difundir las ideas que tuvo mucha importancia en el desarrollo de la reforma protestante y que aquí podemos ver documentado, siendo, como dijimos, uno de los pocos ejemplos, si no gráfico, ya que la mayor parte de ellos se perdieron, sí escrito de la existencia y llegada de las mismas a nuestro territorio.

En conclusión, en este artículo hemos tratado de mostrar diversas noticias, entre las múltiples posibles, relacionadas con el uso de la imagen en el siglo XVI tanto en defensa como en oprobio de la fe, como muestra de una identidad o rebeldía o, todavía más importante, realizar una aproximación a la teoría artística no partiendo de los grandes tratados, sino de las cuestiones más cotidianas, de las dudas que tenía el pueblo y que muchas veces degeneraban en herejía, convirtiéndose entonces en objeto de condena. Creemos que los procesos inquisitoriales, a pesar de ser una fuente bastante subjetiva, nos sirven para cumplir este objetivo y reinterpretar la concepción de la imagen como elemento matérico, la idea de latría o las razones y luchas de fe que llevaron a su destrucción, completando, con ello, el conocimiento que a día de hoy tenemos del entramado histórico artístico sumamente complicado de la Edad Moderna en la Península Ibérica. La imagen como elemento multicultural, como epicentro de un problema social, de la inestabilidad religiosa, como piedra de toque en las relaciones entre protestantes, moriscos y cristianos viejos. Una visión que ya Epalza intuía en los consejos que nos incitaron a emprender este estudio y que en estas páginas, de modo sintético, tratamos de exponer.

Abreviaturas

AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid.

ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma.

BL British Library, Londres.

BNM Biblioteca Nacional, Madrid.

87. AHN. Inquisición. Lib. 730, 1540-1585, f. 193 v.

Resumen

En este artículo abordamos el estudio de las imágenes durante el siglo XVI en territorio hispano a través de las fuentes inquisitoriales. Buscamos conocer cómo se utilizaron en dicho periodo, cuáles fueron sus funciones, cómo fueron recibidas por el pueblo (fueran moriscos, protestantes o cristianos viejos, que convivieron en dicho territorio), qué problemática entrañó su culto y cómo su destrucción fue una muestra de la rebeldía de los grupos disidentes por imponerles una ideología que les era ajena. Esta información, mayormente inédita y conservada en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, la compararemos con diversas obras coetáneas con el fin de presentar una nueva aproximación al estudio del arte moderno hispánico, mostrando cómo el arte es una forma primordial para adentrarnos en el universo multicultural de dicho periodo.

Palabras clave: arte, moriscos, protestantes, Inquisición, iconoclastia, reforma católica.

Abstract

This article presents the study of images, during the 16th C in Spanish territory, through inquisitorial sources. The purpose is to know how these images were used in the period, which were their functions, how were they received by the people (were they Moriscos, Protestants, or "old Christians" living in the territory), which problems were associated to their rites and how their destruction became a demonstration by the dissent groups of rejection for an alien ideology. The information, mostly unpublished and preserved in the National Historic Archive of Madrid, is compared to contemporary works, to present a new view on the study of Spanish Modern art, demonstrating how art is an essential form of understanding the multicultural universe of the period.

Key words: art, Moriscos, Protestants, Inquisition, iconoclasm, Catholic reformation.

EL CORÁN DE LOS MUSULMANES ARAGONESES: VARIANTES FORMALES DEL LIBRO SAGRADO EN LAS COMUNIDADES MORISCAS DEL SIGLO XVI

*Bárbara Ruiz Bejarano**

¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado,
ha creado a hombre de sangre coagulada!
¡Recita! Tu Señor es el Munífico,
Que ha enseñado el uso del cálamo,
ha enseñado al hombre lo que no sabía.
(Corán, 96:1-5)[1]

El Corán es el Libro por excelencia en la cultura islámica. Contiene la palabra de Allah, expresada en una lengua escogida como vehículo inimitable del mensaje divino: el árabe[2]. Desde sus mismas páginas se nos invita a la lectura y la recitación, como instrumento de conocimiento. Es, por tanto, el libro de libros en la cultura islámica, y la hispanomusulmana no es una excepción en ello: entre el escaso legado escrito que poseemos de las épocas mudéjar y morisca –alrededor de doscientos manuscritos– un alto porcentaje consiste en fragmentos del Corán, presentando diferentes variantes formales.

Aunque muchos investigadores del Islam histórico peninsular lo catalogan como "libro religioso", el significado del Corán para el musulmán, incluidos los aragoneses de épocas mudéjar y morisca que aquí nos ocupan, tras-

* Universidad de Alicante.

1. Corán. Edición de J. Cortés, Barcelona, 1986. Todas las citas coránicas siguen esta edición.
2. Sobre la importancia del árabe para los musulmanes, el mismo Corán indica: "Es, en verdad, la Revelación del Señor del Universo. El Espíritu digno de confianza lo ha bajado a tu corazón, para que seas uno que advierte. En lengua árabe clara" (26: 192-195); "Revelación procedente del Compasivo, del Misericordioso. Escritura cuyas aleyas han sido explicadas detalladamente como Corán árabe para gente que sabe" (41: 2-3).

ciende lo religioso para impregnar absolutamente todas las esferas de la vida. Para el musulmán, no existe una división entre "lo religioso" y lo que no lo es. Todo pertenece a Allah, el Señor de los Mundos, y para todo se encuentra una guía en el Corán: las relaciones personales ("Una palabra cariñosa, un perdón, valen más que una limosna seguida de agravio" [Corán, 2: 263]; "¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! [Corán, 3: 104]; "Dad a los huérfanos los bienes que les pertenecen. No sustituyáis lo malo [vuestro] por lo bueno suyo. No consumáis su hacienda agregándola a la vuestra [Corán, 4: 2]; las transacciones económicas ("Dios hace que se malogre la usura, pero hace fructificar la limosna" [Corán, 2: 276], "Si contraéis una deuda por un plazo determinado, ponedlo por escrito" [Corán, 2: 282]; los estados de ánimo ("Vosotros, los que créeis, buscad ayuda en la paciencia y en la azalá, Dios está con los pacientes" [Corán, 2: 152]); la ciencia y la sabiduría ("Él es quien ha extendido la tierra y puesto en ella montañas firmes, ríos y una pareja en cada fruto" [Corán, 13: 3]; "Tu Señor ha inspirado a las abejas [...] De su abdomen sale un líquido de diferentes clases [colores] que contiene un remedio para los hombres [Corán, 16: 68-69], "Él es quien ha creado la noche y el día, el sol y la luna. Cada uno navega en una órbita" [Corán, 21: 33]), etc.

Por otro lado, el lenguaje del Corán también es objeto de especial atención para el musulmán: es el árabe el vehículo elegido por Allah para expresar y moldear su mensaje. El árabe coránico, ya desde las primeras comunidades islámicas, se considera el principal modelo en la enseñanza de la lengua árabe culta, siendo la memorización y recitación del Libro los primeros pasos en su aprendizaje. Los musulmanes peninsulares que vivieron en el periodo mudéjar-morisco eran plenamente conscientes de la importancia del árabe, y prueba de ello son los testimonios (en forma de manuscritos, documentos de la época o declaraciones recogidas por la Inquisición y otras autoridades) que constantemente encontramos del esfuerzo y afán por aprender o mantener la lengua del Libro Sagrado[3], aun estando penalizada su escritura o la tenencia de libros en árabe en todo el territorio peninsular.

3. Véase, por ejemplo, el proceso de la Inquisición de Murcia contra Alonso de Luna de 1619, donde declara: "que en los tiempos finales la vendria a socorrer la nacion arabe y en su lengua arabiga avia de ser la conversion porque esta lengua era perfectissima y la avia elegido Dios por la mejor y con ella le alavavan los Angeles y que avia de castigar a los españoles porque no la querian admitir tiniendo como tenian todos obligación de saberla", en B. VINCENT, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñes Muley à Famtima Ratal», *Sharq al Andalus*, 12, 1995, p. 143. Igualmente, el testimonio del morisco Ibn Abdirrafí, expulsado a Túnez, que describe su educación secreta en la lengua árabe durante su infancia en la Península: "Tenía entonces seis años o quizás menos, y aunque frecuentaba la escuela de los cristianos para aprender allí su religión, volvía después a casa y mi padre me enseñaba la religión musulmana. [...] Me escribía sobre [una tabla de madera de nogal] las letras del alfabeto y me preguntaba, letra por letra, las letras de los cristianos, progresivamente. Y cada vez que yo le nombraba una letra en lengua no-árabe, él me escribía la letra árabe correspondiente y me decía 'Nuestras letras

El tema que nos ocupa es la existencia de diferentes variantes formales del Corán en las comunidades musulmanas de Aragón: el Corán completo, el Corán abreviado, los cuartos de Corán y los fragmentos de Corán. Las fuentes para esta clasificación son tanto los ejemplares manuscritos existentes de la propia comunidad moriscoaragonesa como los testimonios sobre los libros moriscos que nos llegan principalmente desde fuentes inquisitoriales. La importancia de estas variantes del Libro para los musulmanes aragoneses es doble: por un lado, la obligación de conocer la palabra de Allah y las enseñanzas del Profeta (ambas fuentes del Islam, ambas en árabe) y, por otro, y de índole más práctica, la necesidad de conocer de memoria determinados extractos del Corán para la correcta realización de la azalá, entre otros ritos islámicos.

La oración, plegaria o azalá constituye el segundo pilar del Islam y es el más importante si se atiende a su naturaleza y la frecuencia con que se realiza: cinco veces al día. Para cualquier musulmán aragonés en las épocas medieval y moderna era, pues, imprescindible, la memorización literal de, al menos, la azora *al-Fatiha* y otros versos del Corán, además de las "salutaciones", conocidas entre los musulmanes aragoneses de la época como "la oración de attahiyatu lillahi" o el "atahietu"[4]. Esta obligación presentaba una gran dificultad para muchos miembros de la comunidad, que habían perdido la lengua árabe.

Nos consta la tenacidad con que los musulmanes aragoneses se aferraban a las prácticas islámicas, envueltas en gran secretismo, pues peligraban vidas y haciendas. La pérdida progresiva del árabe para la comunidad tuvo que traducirse en una serie de estrategias para poder mantener las oraciones en condiciones adversas: una de ellas será la selección de las aleyas de mayor valor[5] del Corán, que un morisco no arabófono podría memorizar en árabe, ya que sí era capaz de leer el alifato (probablemente porque la alfabetización de los moriscos, aunque fuera un fenómeno relativamente minoritario –no extensivo a toda la población morisca–, se realizaría mediante el alifato[6] y la recitación del Corán y otras obras pías, en árabe). Otras estrategias para el cum-

---

son así', hasta que terminó enseñándome todas las letras del alfabeto", en M. de Epalza y A.H. Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos (Siglos XVII-XVIII)*, Valencia, 2010, p. 116. También J. Zanón, «Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta», *Sharq al Andalus*, 12, 1995, pp. 363-374.

4. Véase, por ejemplo, el Ms. RAH 11/9397, "Libro segundo del açala", f. 11: "Las ymiendas del açala y athietu y el açalem" y f. 12: "El atahietu".

5. El valor de ciertas aleyas o pasajes está determinado por las dos fuentes islámicas, el Corán y la sunna. Los moriscos conocían el valor de determinados pasajes; sin embargo, se copia insistentemente otros que, aparentemente, no tienen un alto valor teológico, aunque en el contexto morisco quizá tuvieran un significado o importancia particular.

6. Algunos de los manuscritos aljamiado-moriscos contienen ejercicios de escritura con el alifato, como el Ms. 11/9416 (Caja #13) de la Real Academia de la Historia, que contiene un "Ejercicio de escritura siguiendo el orden alfabético morisco", o el Ms. 5238 de la Biblioteca Nacional de España, que contiene "Alfabeto árabe. Ejercicios de escritura del alifato, vocablos en árabe y castellano".

plimiento de las oraciones obligatorias, que no desarrollaré aquí, incluirían la oración "por señas" o "sin *imam*"[7], sin *iqama*, etc.

Esta estrategia, de selección (intencionada) de *al-Fatiha* y una serie de aleyas y azoras del Corán permitiría a los creyentes cumplir con su obligación de realizar las cinco oraciones, de modo similar al aprendizaje de un converso al Islam: la primera aleya en memorizarse es *al-Fatiha*: su valor como dogma de fe va unido al hecho de que se repite al menos 17 veces al día (si se realizan sólo las oraciones obligatorias); las siguientes suelen ser las azoras *al-Ijlas*, *al-Falaq*, y *an-Nas*, es decir, las más cortas y de mayor valor espiritual en relación a su longitud; tras la memorización de las últimas azoras del Corán (las más breves), se suele pasar a una selección de aleyas de gran virtud para el creyente: ejemplos típicos son pasajes de la azora *al-Baqara*: el *duaa* (versos 2: 284-286) y *ayat al-Kursī* o aleya del Trono de Dios (verso 2: 255). Para finalizar, el musulmán no arabófono continuaría la memorización con algunas azoras más largas, también de especial valor, como la azora *Ya Sin*. Esta selección, que se correspondería con la que aparece en el llamado Corán abreviado, es un fenómeno particular de la comunidad musulmana aragonesa, y estaría en relación con su pérdida del conocimiento del árabe y sus circunstancias criptoislámicas.

Para continuar, es conveniente describir las divisiones canónicas del Corán y su utilidad para los creyentes[8]. La división en 114 azoras o "capítulos" es de tiempos del califa 'Umar.

La división en 30 *juz* o "divisiones" se realizó para facilitar la lectura del Libro durante el mes de ramadán (una "división" por día implica que se necesita un mes para completar la lectura del Corán). Es la forma más común de dividir el Corán para su memorización. La división más conocida es la trigésima, el "juz 'Amma", que contiene las azoras 78 a la 114, y se corresponde, como veremos más adelante, con la última parte de la selección que encontramos frecuentemente en los Coranes abreviados de época mudéjar-morisca. Toma su nombre de la primera palabra de la azora 78, con la que comienza la división. El *juz* se divide a su vez en dos *ahzab* (grupos), que a su vez se subdivide en cuatro cuartos.

Como ejemplo del conocimiento que tenían los moriscos aragoneses de estas divisiones y su utilidad, vaya la explicación de Muhammad Escribano en el Ms. J 3, ff. 135v-138r[9]: "A qu(w)anto el hisbe, es una barte de los sese[se]nta

7. Como se indica, por ejemplo, en la *fatwa* de Al-Magrawi: "Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas" y en el Breviario Sunní de Isa ax-Xadhilí: "Continuarás ordinariamente de levar, seguidos y cumplidos los cinco açalaes adeudeçidos, a sus horas y con alimem, si fuere, o como mejor pudieres" (M. de Epalza, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», en *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 290 y 285).

8. Sobre las divisiones formales del Corán, puede consultarse A. Abdullah Yusuf, *The Meaning of the Holy Quran*, Herdon, 1999 y A. Machordom, *Al Quran*, Madrid, 1980.

9. R. Kontzi, *Aljamiado Texte*, Wiesbaden, 1974, pp. 462-464 y 460.

hisbes del-alquran[10]. A qu(w)anto el rrubu, es la qu(w)arta barte del hizbe. A qu(w)anto el nizfu, es la meitad del hizbe. A qu(w)anto el hamus, es el señal de las singo alaas del-alquran. A qu(w)anto el alusr, k-es un rredondo, es el señal de las di(y)ez alaas del al-quran. I esta ansi todo pu(w)esto bor rreg(a)la. I ansi tanbi(y)en se a de leer [tabi(y)e] por rrega(a)la i bor su orden, [...] boqo a poqo; [...] I akesto es lo ke a llegado a mi de la lletura del al-quran de los alquitabis i de boder de los sabi(y)os, a mi, Muhammad Esq(i)ribano". En el folio 135r explica cómo realizar la lectura durante las noches de Ramadán: "[...] faras qada arraqa un rrubu i nisfu i hisbe. I de esta manera lo akabaras la noge de lailatulkad(i)ri".

La división en *manzil* ("estaciones") está recogida en la *sunna* del Profeta y divide el Libro en 7 partes, leídas las cuales requieren invertir una semana para completar la lectura del Libro. Estas divisiones son las siguientes: 1) desde la azora *al-Fatiha* hasta la azora *Ma'ida*; 2) hasta la azora *Yunus*; 3) hasta la azora *al-Isra*; 4) hasta la azora *Shu'ara*; 5) hasta la azora *as-Saffaat*; 6) hasta la azora *Qaf*; 7) hasta la azora *an-Nas*.

La división en cuartos es utilizada sobre todo para la memorización del texto a efectos de recitación. También es de tradición profética, transmitida por el Imam Rabbani de 'Ali. Los cuatro cuartos comprenden: Primer Cuarto, desde la azora *al-Fatiha* hasta la azora *Ma'ida* (1-5). Segundo Cuarto, desde la azora *An'am* hasta la azora *al-Israa* (6-17). Tercer Cuarto, desde la azora *Kahf* hasta la azora *al-Ahzab* (18-33). Cuarto Cuarto, desde la azora *Saba* hasta la azora *A-Nas* (34-114).

Estas divisiones se indican mediante unas marcas en los márgenes del Corán, y son comunes en las ediciones actuales. Sin embargo, hoy día en cualquier país islámico siempre nos encontramos con la edición íntegra del texto coránico, como libro singular o en varios volúmenes correlativos, si se trata de un comentario. Lo que llama la atención del caso morisco-aragonés es precisamente la ausencia (relativa) del libro singular, completo (al menos en árabe), y la existencia de otros formatos que no son usados en otros contextos islámicos fuera del aragonés entre los siglos XV y XVII.

Como veremos, la utilidad de las diferentes variantes formales que encontramos en los textos coránicos de la comunidad musulmana aragonesa del siglo XVI se corresponde fundamentalmente con su finalidad práctica, teniendo en cuenta que estamos ante una comunidad no arabófona (o que incluye pocos individuos arabófonos), y que estaba sometida a importantes limitaciones en cuanto a la libertad de culto en su vida cotidiana, al igual que en cuanto a la tenencia de libros en árabe.

10. Es decir, 60 *azhab*, equivalentes a los 30 *juz*.

El Corán completo

Si se examina el corpus de manuscritos moriscos, en castellano, aljamiado y árabe, llama la atención la existencia de numerosos ejemplares catalogados como "Corán abreviado", pero ninguno completo. De hecho el único que está completo, el Ms. T235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha[11], no es un Corán en árabe, sino una traducción al castellano combinada con comentarios. Sin embargo, por las propias fuentes moriscas, sabemos que debieron existir en circulación algunos ejemplares, que se considerarían valiosos precisamente por su rareza.

Una de las fuentes que dan prueba del extraordinario valor que tenía el Corán completo entre los musulmanes aragoneses son algunos testimonios recogidos en actas inquisitoriales. Citaremos como ejemplo el proceso contra el copista aragonés Juan de Portugal: "Juan de Portugal, morisco, natural de Agreda y vezino de Aranda, diócesis de Zaragoza, de edad de 40 años, fue testificado por cinco testigos mayores, el primero dice que fue a casa deste reo en abril de 1607, […] y que le halló que estaba escribiendo un libro del Alcoran de Mahoma, en folio grande de alto más de un palmo […]"; "acudieron muchos nuevos convertidos a casa del testigo a ver el libro del Alcoran y que en presencia del reo besaban y adoraban el libro del Alcoran por cosa santa y les decía el reo que lo era por contener todo el Alcoran de Mahoma […]"; "declaró que era verdad que habia llevado a Ambel el libro del Alcoran que dicen los testigos y que en su presencia le habían besado y que en Ambel había hecho el guadoc y zala y dicho a las personas que besaban el libro del Alcoran que era santo por contener todo el Alcoran de Mahoma"[12]. Es claro el valor que tenía el libro completo para la comunidad, tanto que constituye un acontecimiento social y provoca muestras de veneración. Existen referencias a otros coranes completos, tanto en actas o testimonios de compraventa, como en referencias a los originales que los escribas aragoneses no sólo copian, sino también traducen y comentan, como es el conocido caso de Yça, Gidelli, Alfaquí de Segovia[13].

En el caso del Corán de Toledo, contiene una traducción en castellano de todas las azoras coránicas, transcrito desde un original aljamiado. Es testimonio, además, del nivel de pérdida del árabe por parte de la comunidad musulmana aragonesa, ya que según anota su copista, un morisco de Villafeliche, en 1606: "está más a vista de los muçlimes que saben leer cristiano y no la letra de los muçlimes".

---

11. Véase la reciente edición y estudio de C. López-Morillas, *El Corán de Toledo*, edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha, Gijón, 2011.

12. J. Fournel-Guérin, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15,1979, p. 257.

13. G. Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leiden, 1994.

Indica López-Morillas: "Recalquemos que el Corán de este manuscrito está completo… En esto se distingue de las demás versiones aljamiado-moriscas del Corán, unas 25 en total, la mayoría de las cuales contienen una selección estandarizada de capítulos y versos de la escritura especialmente aptos para la oración; unas pocas contienen tan sólo uno o dos cuartos del libro; otras, versos sueltos"[14]. Sobre los "cuartos", en otro de sus trabajos[15] sobre el Ms. T235, López-Morillas indica: "…dónde acaba cada cuarta parte del libro. Al lado de los renglones para las Azoras 6 y 7, se señala: 'aquí es fin un quarto'; al lado de los renglones [para las azoras] 18 y 19, 'aquí es fin dos quartos'; y al lado de los renglones [para las azoras] 37 y 38 en la hoja siguiente, 'aqui es fin tres cuartos' (El último 'quarto' no se marca, por corresponder, lógicamente al final del texto)". Además, en nota en el manuscrito, folio 81v, el copista indica, no como nota marginal, sino en el cuerpo de texto: "Aquí se acaba el primer quarto del alcoran".

Los cuartos de Corán

Como hemos visto, las divisiones canónicas en cuartos no se corresponden sino aproximadamente con las que encontramos en el Ms. T235, el único ejemplar del Libro completo que nos ha llegado de época mudéjar-morisca[16]. Existen otros manuscritos que López-Morillas ha identificado con "quartos" del Corán, por ejemplo, el Ms. L 524, que contiene las azoras 1 a 18 (por tanto, los dos primeros cuartos del Alcorán, según correspondencia con la división del Ms. T235).

El Ms. 1794, Corán mudéjar de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, contiene, en los ff. 2v-91, las azoras 19-37 del Corán (que igualmente se corresponden con los cuartos indicados en el Ms. T235). Se trataría por tanto del tercer cuarto del Corán.

El Ms. 5228 contiene un "Corán abreviado desde azora 1 a 36 inclusive". Aunque está catalogado como Corán abreviado, se correspondería con los tres primeros cuartos del Corán (no incluiría la azora 37, que sí hacen el Ms. T235 y el Ms. 1794). Desconocemos si hay pérdida de alguna página.

No es impensable que una "intervención morisca" (por ejemplo, un error al copiar algunos versos, la omisión de algunos versos, o la división incorrecta de versos) pase de unos manuscritos a otros, fenómeno que respondería a la naturaleza endogámica de la comunidad musulmana aragonesa y a sus dificultades

14. VV.AA., *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, 2010, pp. 142-144.

15. C. López-Morillas, «El Corán romanceado: La traducción contenida en el manuscrito T235», *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, pp. 263-284.

16. Existe un Corán árabe en Segorbe, catalogado como del siglo XV, que no he considerado en este artículo por dos razones: la primera es que el ámbito geográfico, aunque Segorbe tuviera probadas relaciones con Aragón, no es estrictamente el que nos ocupa; la segunda es que este Corán de Segorbe no ha sido estudiado en detalle, a pesar de ser un magnífico códice.

para obtener textos islámicos externos. Convendría extender el estudio formal de los textos coránicos moriscos para intentar establecer relaciones de parentesco entre los mismos, así como las posibles influencias externas, orientales, turcas o norteafricanas que pudieran recibir los musulmanes aragoneses desde el exterior, en cuanto a las marcas formales y marginales que presenta el Corán.

Por otra parte, Fournel-Guérin identifica el "quarto de Corán" con el Corán abreviado: "Le Coran réduit au quart ou Alcorán al cuarto comprenait les versets les plus importants de l'ensemble de sourates"[17]. Sin embargo, no parece probable esta equivalencia, ya que las fuentes documentales (como el Ms. T235) e inquisitoriales apuntan a formas distintas del Corán: "une morisque d'Ambel […], Jerónima Escribano, déclare qu'elle sait lire l'arabe et qu'elle détient un livre dans cette langue intitulé Thaabi del Alcorán de Mahoma, qu'elle considère 'la suma o substancia del Alcorán'"[18]. Si atendemos a la división formal y conceptual, esta descripción se acerca más al Corán abreviado (por contener una selección que es la *substancia* del Corán); sin embargo, sí hay mención explícita del "Quarto" en la declaración de Lope de Muça que poseía "un libro muy grande […] y dixo que aquel era un quarto del Alcorán de Mahoma"[19]. Otra fuente en la que aparece referencia al "quarto" es el inventario del almacén de libros requisados de la Inquisición de Granada[20], donde claramente se diferencia el "nº 5. Otro mal enquadernado que es la quarta parte del Alcorán", de los números 7 ("otro libro mal enquadernado, que es ua parte del Alcorán"), 10 ("otro libro desbaratado y mal enquadernado que es una parte del Alcorán"), 13 ("otra parte del Alcorán muy gastado y desencuadernado y el papel muy viejo"), 17 ("otro libro sin enquadernar y sin cubiertas, que es una parte del Alcorán"), 20 ("otro libro desenquadernado sin cubiertas, que es una parte del Alcorán") y el 22 del inventario ("otro quaderno sin principio ni fin desenquadernado de una parte del Alcorán"). La diferencia entre el "quarto" y la "parte" parece clara en este inventario; no queda claro si la "parte" del Alcorán que contienen varios de estos libros corresponde a una selección o a un Corán que ha perdido páginas, bien por destrucción o deterioro del ejemplar.

El Corán abreviado

El Corán abreviado es la forma más interesante del Corán mudéjar-morisco. Lo es porque su estructura es única en el mundo islámico y porque se repite de forma relativamente consistente en el corpus de manuscritos que nos ha lle-

17. J. Fournel-Guérin, *op. cit.*

18. *Ibídem*, p. 251.

19. *Ibídem*, p. 249.

20. C. Ron de la Bastida, «Manuscritos árabes en la inquisición de Granada (1582)», *Al-Andalus,* XXIII, 1958, pp. 210-213.

gado (alrededor de 200 manuscritos), probablemente fruto de las copias endogámicas en el seno de la comunidad musulmana. Podríamos estar, por tanto, ante una creación morisca, que respondería a circunstancias tan particulares como las que oprimían a la comunidad: el deterioro progresivo de los conocimientos de árabe, la prohibición de tener libros en dicha lengua, la necesidad de mantener la oración[21] como elemento imprescindible de su adhesión al Islam. Prueba de ello es que los requisitos necesarios para cumplir con la oración aparecen constantemente en la literatura morisca (la importancia de la ablución, la recitación de *Al Fatiha*, algunas azoras del Corán, y la "oración de *Attahiyatu lillahi*"[22], como textos necesarios para la correcta realización del rito), en contraste con la pérdida de otros elementos como el *aḏan* y la *iqama* (la llamada a la oración y su responso), cuyos textos aparecen en algún manuscrito aljamiado[23], la presencia del imán para dirigir la oración y pronunciar el sermón del viernes, los gestos rituales, como la postración, elementos que quedan excusados en la *fatwa* de al-Magrawi, junto con otros de los que se dispone menor información, la dificultad de formar congregación los viernes, o siquiera disponer de una mezquita.

Indicaba Eduardo Saavedra, en su Apéndice a los *Discursos leídos ante la Real Academia Española* de 1878[24] la estructura del Corán abreviado morisco aragonés, que incluye (con algunas variantes) las azoras y aleyas siguientes: 1, 2 (1-4, 256-259, 284-286), 3 (1-4, 16-17, 25-26), 9 (129-130)[25], 26 (78-89), 28 (88), 30 (16-18), 33 (40-43), 36, 67 y 78-114.

López-Morillas es quien mejor se ha aproximado a la naturaleza autóctona aragonesa del Corán abreviado, e indica "It is striking that this form should account for half of all the Spanish Qur'āns of the period, because it does not seem to appear regularly in the rest of the Islamic world, even in the Maghreb"[26]. Tampoco tenemos noticia de ejemplares peninsulares, ni andalusíes, ni valencianos

21. Son numerosos los pasajes en la literatura aljamiada donde se explica no sólo la oración (sus partes, recitaciones y postraciones), sino incluso el *aḏan* y la *iqama* (la llamada a la oración y su responso), el *algualdu* (la ablución ritual previa a la oración), las salutaciones, etc. Por ejemplo: entre los manuscritos de la Real Academia de la Historia: 11/9397, 11/9401, 11/9405); entre los de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC) podemos citar: Ms. III (J-3), Ms. IV (J-4) y Ms. XII (J-12).

22. Ms. L 533. Fragmento del Corán. ff. 40-80: Oración titulada *al-tahiyattu lillahi*. M.J. Cervera Fras, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad*, X-XI, 1993, p. 168.

23. Por ejemplo, el Ms. Oriental 6640 de la British Library, contiene (ff. 88-90v): la llamada a la oración en árabe, con instrucciones, y (ff. 90v-92v) la segunda llamada a la oración *(iqama)* en árabe.

24. E. Saavedra, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excmo. Señor D. Eduardo Saavedra*, Madrid, 1878.

25. He de indicar que se incluye por error en este índice los versos 129 a 130 de la azora 9, que solamente tiene 129 versos. Este error aparece también en el catálogo de manuscritos de la Real Academia de la Historia publicado por Galmés, pp. 67 y 73, y se encuentra también en otros catálogos que citan a Saavedra, por ejemplo ocurre en el Corán abreviado Ms. 2 de Sabiñán, etc.

26. C. López-Morillas, «The genealogy of the Spanish Qur'ān», *Journal of Islamic Studies*, 17:3, 2006, p. 262. Anteriormente se había sugerido que esta selección que conforma el Corán abreviado es

(cosa que sí ocurre con los cuartos de Corán). Tras realizar varias consultas e incluso intentar obtener una edición actual del Corán abreviado, descubrimos que no es posible conseguir tal libro. ¿Es, por tanto, un fenómeno morisco-aragonés? Tendría una explicación sencilla: correspondería a la estrategia de supervivencia de la oración islámica en un periodo de represión cultural y de pérdida progresiva del árabe. Al igual que ocurre cuando se considera el origen del aljamiado, de nuevo nos encontramos con una comunidad que tuvo que estar necesariamente cohesionada y articulada mediante una elite intelectual, no sólo capaz de acordar las convenciones del alifato necesarias para las transcripciones aljamiadas, sino de codificar, copiar y circular una literatura *seleccionada* para servir a los propósitos y necesidades de dicha comunidad y a sus especiales circunstancias.

Lo que queda claro es que la selección que encontramos en el Corán abreviado es intencionada y responde a una necesidad concreta. El hecho de que sea el formato de Corán más frecuente entre la muestra de literatura morisca aragonesa que nos ha llegado respondería también a la situación de la comunidad: habían perdido su lengua y con ella su capacidad de acceder a la literatura más compleja de las ciencias islámicas (que se producía en árabe), habían perdido su libertad de culto, y con ella la posibilidad de cumplir sus obligaciones como no fuera en la clandestinidad (y de éstas, en las condiciones lamentables en que pudieran llevarlas a cabo), habían perdido la legitimidad de su lengua, proscrita y penalizada, y cualquier documento en árabe podría llevarles a las cárceles de la Inquisición. Un libro de pequeño formato, que incluyera los versos más valiosos del Corán, bastaría para poder realizar plegarias y súplicas, y sería fácil de copiar, transportar y aun esconder[27]. Se trata, pues, de una herramienta de subsistencia en un momento de brutal represión.

Sin embargo, no he localizado ninguna fuente morisca ni inquisitorial que lo describa como "Corán abreviado" (la nomenclatura corresponde a la utilizada para la catalogación que se dio en el s. XX por parte de nuestros arabistas). ¿Cómo lo llamarían los propios aragoneses? La única referencia que he encontrado hasta la fecha que podría corresponderse con esta obra es el citado *Thaabi del Alcorán de Mahoma* (*la suma o substancia del Alcorán)* de la morisca de Ambel Jerónima Escribano. Por otra parte, en los archivos inquisitoriales no se encuentra una referencia unívoca, aunque sí abundan las comparaciones con los libros de culto cristianos y se mencionan libros pequeños, que pue-

---

una práctica común en el mundo musulmán: "All are fragmentary, not only because of poor preservation of the manuscripts themselves, but as a result of the *common Islamic practice of preparing an abridged form of the text* containing the passages most often recited in prayer" (C. López-Morillas, «Lost and found? Yça of Segovia and the Qur'ān among the Mudejars and Moriscos», *Journal of Islamic Studie*s, 10: 3, 1999, p. 281). Sin embargo, yo no he podido encontrar ningún otro Corán abreviado en ninguna otra cultura islámica, ni siquiera contemporánea.

27. Por ejemplo, la papeleta encontrada en el Ms. 11/9396, que indica que el códice (de unos 15 x 10 cm) lo tenía Juan López, converso y vecino de Villafeliche, cosido al jubón. A. Galmés de Fuentes, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, 1998.

den ocultarse en las ropas y transportarse así fácilmente: "Les familiers du Saint-Office ont recours à des comparaisons chrétiennes pour les présenter; 'El uno grande como un misal y el otro mayor', 'un libro como un breviario escrito de letra moriega'. […] En 1578 le morisque aragonais Miguel Fustero est arrêté par le Saint-Office car un familier 'halló al reo en el seno dos libritos escritos en moriego'"[28]. Quizá fuera esta comparación con los breviarios cristianos lo que inspiró el nombre en el catálogo de Corán abreviado.

Un ejercicio interesante sería un estudio exegético[29] de los pasajes seleccionados por los *muçlimes* aragoneses en su Corán abreviado. Igualmente sería interesante acceder a los pocos pasajes donde se recogen hadices con recomendación de leer determinadas azoras o aleyas del Corán[30], y poder determinar hasta qué punto esta selección se realiza por influencia de la tradición profética o por otras razones (acceso limitado a textos originales, tradiciones propias o influencias externas). Así, sorprende que no se incluya en la selección estándar *ayat al-Kursī* (la aleya del Trono), ya que abundan los hadices donde se le atribuye gran excelencia (aparece, sin embargo, en el segundo Alhaical, del que existen varias versiones)[31]. Sí se entiende, sin embargo, que la mayoría de los pasajes seleccionados traten el tema de la búsqueda de ayuda en Allah, especialmente los versos 284 a 286 de la azora *al-Baqara*, bien conocidos en el mundo islámico por constituir una de las súplicas más recitadas en momentos de adversidad:

> "284. De Alá es lo que está en los cielos y en la tierra. Lo mismo si manifestáis lo que tenéis en vosotros que si lo ocultáis, Alá os pedirá cuenta de ello Perdona a quien Él quiere y castiga a quien Él quiere. Alá es omnipotente.
>
> 285. El Enviado cree en cuanto le ha sido revelado por su Señor, y lo mismo los creyentes. Todos ellos creen en Alá, en Sus ángeles, en Sus Escrituras y en Sus enviados. No hacemos distinción entre ninguno de Sus enviados. Han dicho: 'Oímos y obedecemos. ¡Tu perdón, Señor! ¡Eres Tú el fin de todo!'.
>
> 286. Alá no pide nada a nadie más allá de sus posibilidades. Lo que uno haya hecho redundará en su propio bien o en su propio mal. ¡Señor! ¡No casti-

28. J. Fournel-Guérin, *op. cit.*, p. 249.

29. López-Morillas ha realizado un interesante estudio comparativo de estos Coranes abreviados, véase C. López-Morillas, *The Qur'ān in Sixteenth Century Spain: six Morisco versions of sūra 79*, London, 1982.

30. Como, por ejemplo, el manuscrito que se conserva en El Escorial, Ms. 1.880, Miscelánea, ff. 29-31v, donde se recomienda leer ciertas azoras del Corán: "La excelencia de la aleya alcurci" y "La alfadila de la madre del Alcorán". Esto es, la aleya del Trono y la azora Al-Fatiha.

31. Véase X. Casassas Canals, *Los siete Alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*, Almuzara, 2007, pp. 63 y 64. Para las versiones de los siete alhaicales, p. 61. Véase también el interesante comentario en el Ms. J-3 (véase nota 9), un manuscrito misceláneao en que se dan abundantes y detalladas indicaciones para la realización de las oraciones, tanto obligatorias como de tradición profética: (f. 140v) "[...] I despu(w)es diras, i si no sabras la alaa del-alkursi, diras di(y)ez bezes qul huwa i t(e)renta bezes subhana Allah ilazim". Algunas aleyas o azoras bien conocidas se indican en este manuscrito, bien por la palabra más importante del verso (caso de *Al-Kursi*, aleya del Trono), bien por las palabras de su comienzo (caso de *qul huwa*, azora 112). Nunca se utiliza el número de la azora o de la aleya.

> gues nuestros olvidos o nuestras faltas! ¡Señor! ¡No nos impongas una carga como la que impusiste a quienes nos precedieron! ¡Señor! ¡No nos impongas más allá de nuestras fuerzas! ¡Y absuélvenos, perdónanos, apiádate de nosotros! ¡Tú eres nuestro Protector! ¡Auxílianos contra el pueblo infiel!".

En el mencionado Ms. J-3 (véase nota 9) aparecen diversas referencias a las aleyas o azoras seleccionadas (que se corresponden con la estructura del Corán abreviado) a lo largo de las explicaciones que el autor ofrece sobre las oraciones y plegarias. Un comentario a destacar es que el autor menciona el uso del Corán para la recitación durante el Ramadán (y aquí da la sensación de que se trata del libro completo): (f. 135r) "I si faras alisfa, teni(y)endo el-alquran delante de tu [...] I de esta manera lo akabaras la noxe de lailatulkad(i)ri. I lo tornaras a p(e)rinsipi(y)ar i lo akabaras en los di(y)as de la pasku(w)a". Otro dato importante que ofrece el autor es la represión al culto islámico y las dificultades que entrañaba la celebración de la jutaba de Pascua de Ramadán: (f. 103): "I do no y-a liberta[d], fanla de noxe". Es notable también la cantidad de capítulos dedicados a la correcta recitación del Corán, donde se describe la pronunciación, pausas, excepciones, etc., con todo lujo de detalle, a pesar de que el contexto histórico aparece en otros pasajes como claramente adverso.

La selección de textos coránicos que contiene el Ms. J-3, repartidos a lo largo de 236 folios en numerosos fragmentos, se pone en relación con diversos rituales islámicos (la oración, la plegaria, el rito de las fadas). Los folios 1 a 73 contienen azoras alcoránicas con traducción y explicación en aljamiado: 1 (1-7), 2 (1-5, 255-257, 284-286), 3 (1-6, 18-19, 26-27). En el resto de casos, las azoras se ponen en contexto, por ejemplo, la oración de tradición profética, con indicación expresa de rezar con el texto de las azoras 1, 112, 113 y 114: (f. 207r): "I dixo mas el anabi Muhammad, sala Allahu alayhi wa-salam: 'Ki(y)en fara a(l)sala el di(y)a del-algumua debu(w)es del-asala de azuhar di(y)es arrakas con *alhamdulillahi* una bez i *qul huwa* una bez i *qul awudu birabi il falaqui* una bez i *qul awudu birabi inasi* una bez [...]'". Las azoras que aparecen en este contexto son 1, 2 (255), 97, 109, 110, 112 (en numerosas ocasiones), 113 y 144. Estas dos últimas, que aparecen en diversas ocasiones a lo largo del códice, también se las menciona como "*los qulaa-udus*" (f. 141r). Existen otros pasajes en que se utiliza una cita coránica para dar una explicación teológica, pero no en el contexto de memorización del texto para la realización de un ritual.

En el Anexo se ofrecen las diferentes variantes del Corán que hemos podido catalogar; en un futuro trabajo será de interés incluir comentarios de la *sunna* sobre el valor de ciertas aleyas del Corán[32], así como un estudio de la selección a partir del Tafsir al-Qur'an.

---

32. "¡No hay más dios que Tú! ¡Gloria a Ti! He sido de los impios", Corán, 21: 87. Este verso se conoce como *Ayat al-Karima* ("el verso glorioso"), y fue recitado por el profeta Jonás en el vientre de la ballena. Tradicionalmente se recita en momentos de gran adversidad. Es el tipo de súplicas que aparecen abundantemente en la literatura morisca.

Los fragmentos de Corán

También abundantes son los versos sueltos del Corán, intercalados con otros textos, mencionados en hadices y rogativas, incluso en fórmulas, recetas mágicas y amuletos. Igualmente abundantes son los hadices de la tradición profética que recogen la excelencia de determinados versos (*de gran alfadila*) e incluso sus poderes curativos. Es difícil saber con certeza en todos los casos si estos fragmentos pertenecían a textos más extensos (coranes completos, cuartos o abreviados). No obstante, el valor de un verso para un creyente, especialmente en aquellos casos en que menos contacto tenía con los núcleos de conocimiento islámico que en la época existían en la Península (especiamente Valencia, y también Aragón), queda patente en algunos testmonios recogidos en procesos inquisitoriales. Aparecen igualmente fragmentos del Corán en diversos *duaas* o súplicas, siendo bien conocida la compilación conocida como "Los siete Alhaicales", que incluye numerosos fragmentos coránicos.

Los manuscritos que incluyen aleyas o azoras sueltas son numerosos, y se indican en el Anexo. Hay que añadir que existen numerosos fragmentos en la literatura morisca aljamiada que no están catalogados como tales, sino que se incluyen en plegarias e incluso en recetas y conjuros mágicos.

Conclusión

Los moriscos aragoneses tuvieron que recurrir a toda una serie de estrategias para mantener los conocimientos y la práctica del Islam durante los años que transcurren entre la conversión forzosa (1525) y la expulsión de Aragón (1610). El legado que representan los aproximadamente 200 códices aljamiados muestra muchas de estas estrategias y el gran esfuerzo que realizó toda una comunidad por preservar su identidad islámica. Fruto de la labor de adaptación a las circunstancias políticas, sociales y religiosas de la época, los moriscos aragoneses desarrollan elementos culturales propios, adaptados a su situación y a la paulatina pérdida de elementos culturales y religiosos. En un momento en el que han perdido su competencia lingüística del árabe y gran parte del corpus islámico andalusí, las diversas formas en que se presentan los textos coránicos y el uso de la aljamía o incluso la lengua romance para transcribir y explicar el Corán constituyen las principales herramientas de la comunidad morisca aragonesa para luchar por su subsistencia como musulmanes en la Península.

El Corán abreviado se nos presenta como una forma autóctona de mantener las principales obligaciones religiosas, al tiempo que constituye un ejemplo de estrategia de supervivencia, de retroceso cultural, pero también de esfuerzo colectivo. La selección de determinados textos, como hemos visto en los ejemplos del manuscrito J-3, responden a una necesidad circunstancial. En los 79 documentos estudiados que contienen textos coránicos en sus distintos

formatos, 25 corresponden al formato de Corán abreviado, lo que representa un 31% de la muestra.

Podemos concluir también, a partir de los versos seleccionados que hemos citado, que se recurre a los dichos del Profeta Muhámmad para justificar la selección de determinados pasajes (como es el caso de 1, 2 (255), 112, 113 y 114, que se terminan nombrando de modo familiar, con las palabras de inicio de cada uno, como indicador de que los lectores estaban familiarizados con los versos y los conocían de memoria, ya que en los fragmentos estudiados no se da el texto completo, sino que se supone al lector el conocimiento del mismo.

Un futuro estudio más detallado de las prácticas religiosas de la comunidad morisca aragonesa nos ayudará a comprender qué textos se seleccionaron y preservaron y por qué otros aparecen con tan baja frecuencia, o no aparecen en absoluto, y en qué contexto de práctica religiosa se utilizaban estos textos, particular legado de todo un pueblo.

Anexo

Coranes de época morisca: Corán abreviado, cuartos de Corán y fragmentos de Corán

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca de	1420	Miscelánea de fragmentos del Corán y diversas plegarias	1. 1. Azora 1, 2, 3 (1-4, 16, 17, 25, 26), 36, 67, 77-114	Abreviado
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9403	Devocionario	ff. 1-14. Corán abreviado en árabe: 33: 41-43; 36; 37: 34; 39; 40: 2, 3, 64, 67; 44: 6-7; 47: 21; 59: 18-24; 64: 12-13; 67; 71: 29; 73: 9, 20 (mitad); 112, 113, 114 ff. 20-26. Azoras coránicas: 72: 10; 73: 1-19; 76: mitad del 11-31; 77 ff. 28-33. Azoras coránicas: 90: 4; 98: mitad del 1 ff. 48-57. Otras azoras coránicas: 100-114: 1; 98: mitad del 7-8; 99, 100, encabezamiento: 114: 2-6	Abreviado
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9405	Misceláneo	ff. 1-92. Corán abreviado en árabe	Abreviado
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9414	Misceláneo	ff. 136v-181. Corán abreviado con los versos: 2: 159; 12: 102. Árabe con traducción glosada ff. 181v-183. Comentario legal con motivo de unas aleyas del Alcorán: 37: 24 y 2: 147-152 ff. 193v-197. Azora 67 del Corán	Abreviado

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca de la Universidad de Zaragoza	Códice Aljamiado de Sabiñán 2	Corán abreviado	Azoras 1; 2: 1-4, 158, 256-59, 284-86; 3: 1-4, 16, comienzo de la 17, 25-26; 9: 128-129; 26: 78-79; 28: 88; 30: 16-18; 33: 40-43; 36: 1-comienzo de la 6, 26-83; 59: 18-24; 67: 1-comienzo de la 28; 80; 84; 85: 1-9; 88: 3-final; 89; 90-101; 103-114	Abreviado
Biblioteca Nacional	4938	Azoras coránicas	1. ff. 1-65. Azoras coránicas. Comprende el final de la aleya 2: 286, sura 3: 1-2 (texto y versión aljamiada); 3: 3 (texto y principio de su versión aljamiada); final de la versión aljamiada de la 3: 25; texto y versión de la 3: 26. Texto y versión de la sura 9: 128-129; texto y versión de la sura 12: 102; texto y versión de la sura 26: 78-89; texto y versión de la sura 59: 22-24; texto y versión de la sura 67: 1 y una oración incompleta; texto y versión de la sura 68: 14, siguiendo hasta sura 105	Abreviado
Biblioteca Nacional	4948	Alcorán abreviado	ff. 1-161. Alcorán abreviado. Comprende la sura 38 a la 114; la 2 y la 3 abreviadas	Abreviado
Biblioteca Nacional	4963	Devocionario morisco con Alcorán abreviado	1. Traducción y comentario de varias aleyas. Azoras 1, 2: 1-5, 2: 256-260, 2: 284-286; 3: 1-5, 16-17, 26-27; 9: 128-129; 26: 79-90; 28: 88; 30: 16-19; 33: 40-44; 36; 59: 18-24; 57; 77 a la 114	Abreviado
Biblioteca Nacional	4982	Devocionario con Alcorán abreviado	1. 17 ff. Alcorán abreviado 2. 89 ff. Extractos del Corán	Abreviado
Biblioteca Nacional	4983	Devocionario con Corán abreviado	1. 16 ff. Alcorán abreviado. Azora 2: 256-260; azora 1; azoras desde la 87 a 114 16 ff. Alcorán abreviado. Azora 23 15 ff. Alcorán abreviado. Azoras 87-114; azoras 36 a 47 (abreviadas); azora 114; azora 55: 1-60; hadiz sobre la azora "Arrahman" y el provecho espiritual que se obtiene leyéndola y copiándola 40 ff. Azoras coránicas 2: 256-260; 2: 19-20; 2: 284-286 34 ff. Oraciones islámicas, con ensayos caligráficos. Incluye la azora 1 y de la 37 a la 114	Abreviado
Biblioteca Nacional	5313	Miscelánea	1. Corán abreviado en árabe: 1, 2 (1-4, 256-259, 284-286), 3 (1-4, 16-17, 25-26), 9 (128-129), 26 (78-89), 28 (88), 30 (16-18), 33 (40-43), 36, 67 y 78-114	Abreviado
Biblioteca Nacional	5364	Corán abreviado	1. Corán abreviado. Comienza con 2: 286, continúa con azora 3 abreviada, y después desde la 78 hasta el final del Corán	Abreviado

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca Nacional	5386	Alcorán abreviado, adoahes, alhaicales, encantos, notas mágicas	1. 44 ff. Alcorán abreviado: Azoras 1, 36, 48, 55, 56, 57, 58, 110 a 114	Abreviado
Biblioteca Nazionale Centrale	Fondo Nazionale Ms. II.IV.701	Fragmentos del Corán	ff. 1-430. Azoras 1; 2: 1-4, 256-259, 284-286; 3: 1-4; 16parte de 17, 25, 26; 9: 129-30; 26: 78-89; 28: parte de 88; 30: 16-18; 33: 40-43; 36; 67; 78; 94	Abreviado
Biblioteca Pública	Corán abreviado de Aytona	Corán abreviado	Corán abreviado	Abreviado
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-25	Azoras alcoránicas (Corán abreviado) bilingües y predicaciones en aljamiado	ff. 1-100. Azoras alcoránicas escritas en árabe con traducción aljamiada interlineal (fragmentos de 1, 2, 3, 36 y 37, y completas de la 78 a 114)	Abreviado
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-28	Azoras alcoránicas (Corán abreviado), preceptos religiosos, oraciones, etc.	ff. 1-84. Corán abreviado. En árabe, las azoras nº 1, 2, 3, 36, 67, 55 y de la 98 a la 114 correlativas	Abreviado
Bibliothèque Nationale de France	Árabe 447	Pasajes coránicos y textos devotos	ff. 1-104. Pasajes coránicos en árabe con paráfrasis aljamiada (Azoras 1-3; 36; 67; 87-105; 107-114)	Abreviado
Bibliothèque Nationale de France	Árabe 425	Amuleto y pasajes coránicos	ff. 3-30. Pasajes coránicos en árabe con paráfrasis aljamiada (Azoras 36: 26-83; 59: 18-24; 67: 1-30) ff. 40v-119: Pasajes coránicos en árabe con paráfrasis aljamiada (Azoras 78: 1-113: 5 [faltan los ff. 74-75]; 87:1-7)	Abreviado
British Library	Oriental 6640	Devocionario	1. ff. 1-73. Corán Abreviado (azoras 1, 2, 3, 36, 77-114)	Abreviado
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	L536-1	Varios textos religiosos	ff. 27-33. Azora 36 f. 39. Azora 1 ff. 40-62. Fragmentos de las azoras 3, 36, 55, 67, 90-91, 110	Abreviado
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	L533	Fragmento del Corán	ff. 1-39v. Azoras 1-3, 9, 26, 28, 30, 33, 36, 67, 78, 79-100, 102-114 f. 81v. Azora 101 ff. 83-84. Azoras 1, 111-114	Abreviado
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	L531	Varios textos legales y religiosos	ff. 3-31v. Fragmentos de las azoras 1-3, 9, 26, 36, 67, 87-114	Abreviado
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	Calanda 7	Fragmento del Corán y oraciones	ff. 1-16. Fragmentos de las azoras 2-3, 9, 26, 36, 67, 91 ff. 58v-85. Fragmentos de las azoras 2-3, 7, 9, 12, 26, 30, 33, 37, 39, 40, 42, 62, 69, 73 87-112	Abreviado

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca Nacional	5078	Corán abreviado	Fragmento del Corán traducido y comentado en castellano (33 hojas en 4º, escritas a dos manos): comprende los fragmentos 2 (1), 67 (1), 78 (39), 79 (41), 81 (22), 84 (9), 89 (10-20), 101 (4), 104 (1)	Abreviado
Biblioteca de Castilla y La Mancha	235	Corán	Corán en caracteres latinos	Completo
Biblioteca Nacional	5218	Corán morisco	ff. 1-171. Azora 2: 4 hasta azora 18 completa	Cuarto
Biblioteca Nacional	5242	Primer cuarto del Alcorán	ff. 1-8. Primer cuarto del Alcorán (azoras 1 a 6)	Cuarto
Biblioteca Nacional	5310	Corán (árabe con notas en aljamiado)	Alcorán morisco que comprende desde la azora 38: 5 a la última, sigue la azora 1 íntegra, y a ésta, la 2 y la 3, con varias otras, abreviadas	Cuarto
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-16	Azoras del Alcorán	ff. 1-137. 39 azoras coránicas, desde la 38 hasta la 77 según el orden del Alcorán. Falta la 53	Cuarto
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-40	Legajo de miscelánea	Cuaderno 4. ff.1-3v. Contiene una interpretación de términos del Alcorán, azoras alcoránicas, con traducción aljamiada interlineal (ff. 4 a 17). Es el borrador o apuntes para una traducción aljamiada del Alcorán	Cuarto
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	Calanda 6	Fragmento del Corán	f. 1-178. Azoras 19-114	Cuarto
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	L524	Fragmento del Corán y oraciones	ff. 3-143. Las primeras 18 azoras del Corán	Cuarto
Biblioteca de la Universitat de Barcelona	1794	Corán mudéjar	ff. 2v-91. Azoras 19-37 del Corán	Cuarto
Biblioteca Nacional	5228	Miscelánea con Alcorán abreviado	f. 2. Azoras coránicas, desde la 1 a 36 inclusive	Cuarto
Biblioteca Nacional	5016	Alcorán abreviado	Comprende desde la azora 38 al fin del alcorán y concluye con la 1 (*Al Fatiha*)	Cuarto
Arxiu Històric de la Ciutat	Manuscrito árabe	Documentos varios en árabe y aljamiado	1. Corán, azora 1 2. Corán, azora 38 3. Corán, azora 56: 71-95	Fragmentos
Biblioteca de Castilla y La Mancha	386	Fragmentos del Corán	ff. 1-303: Fragmentos del Corán	Fragmentos

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca de Castilla y La Mancha	396	Fragmentos del Corán	ff. 1-23: Fragmentos del Corán	Fragmentos
Biblioteca de Castilla y La Mancha	504	Azoras coránicas	ff. 1-37: Azoras 39-41	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9402	Corán abreviado	ff. 1-118. Traducción parafrástica de un Corán abreviado sin texto árabe: 2:158 y 59: 18-24	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9409	Misceláneo	ff. 77-86. Texto y traducción de la azora 35	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9400	Devocionario	1. f. 1v. *Al-Fatiha*	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9416 (Caja #8)	Devocionario	1. Fragmentos de un Alcorán en castellano 36, 67 4. Azoras 87 y 88 y los primeros versos de la azora 89 5. Azoras 79, desde el verso 5; azoras 80, 81, y 82 hasta el verso 8	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9416 (Caja #9)	Azoras coránicas (fragmentos)	1. Azora 78 hasta el verso 13 (fragmento con traducción comentada) 2. Azora 106, con el verso final de la azora 105 (fragmento con traducción comentada)	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9416 (Caja #10)	Misceláneo	1. Traducción de un verso del Corán 3. Fragmentos coránicos con la traducción de los versos finales de la azora 88, azora 114, versos 1-2, y azora 113, versos 2-3 6. Fragmentos traducidos del Corán: azora 36, versos 81-82	Fragmentos
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9416 (Caja #13)	Devocionario	2. Azora 36 hasta el verso 8 en árabe 4. Los siete primeros versos de la azora 36 en árabe y otro tipo de escritura 6. Índice de las azoras del Corán desde la azora 2 hasta la 72	Fragmentos
Biblioteca Nacional	4907	Devocionario morisco con Corán abreviado	1. 144 ff. Fragmentos coránicos 2. 35 ff. Devocionario. Hadices y devociones	Fragmentos
Biblioteca Nacional	4980	Corán	ff. 1-248. Azoras coránicas. Comienza en la sura 2: 284 hasta su fin; continúa con la 1 y la 19 y siguientes hasta la última, concluyendo con la 1	Fragmentos

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca Nacional	5097	Corán	ff. 1-124. Comprende sura 38, 39 (hasta aleya 36), hay un cambio de mano y continúa la sura 39 hasta 40. Después, la primera mano retoma hasta la sura 110: 3. En el primer folio hay una nota que indica los nombres de los meses cristianos en aljamía	Fragmentos
Biblioteca Nacional	5238	Varios documentos en aljamiado, árabe y castellano	15 ff. Fragmentos del Corán de diversas manos	Fragmentos
Biblioteca Nacional	5306	Mohtasar o breviario	f 1. Sura *Al Fatiha*	Fragmentos
Biblioteca Nacional	5376	Corán abreviado	Corán conteniendo varias aleyas de diversas azoras (2: 56, varias de la azora 3 y 36; concluye con las tres primeras aleyas de la azora 67)	Fragmentos
Biblioteca Nacional	9067	Miscelánea. Diversas historias y apología contra la "relijion christiana" y el romance de Juan Alonso aragonés	Cinco azoras del Alcorán (109, 114, 113, 97, 99) en árabe con caracteres latinos	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-18	Azoras del Alcorán	ff. 1-190. Contiene quince azoras, desde la 41 hasta la 55, con la traducción aljamiada y algunas glosas de pasajes del texto y tradiciones del Profeta intercaladas	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-24	Miscelánea (incluye un Corán abreviado)	ff. 21 a 46. Azoras alcoránicas: 1, 2 (fragmentos), 3 (fragmentos), las tres últimas (112-114), y desde al 97 hasta la última (97-114), insertando las tres finales por segunda vez ff. 48r-58. Azoras alcoránicas: desde la 78 hasta la 86 inclusive	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-34	Azoras alcoránicas	ff. 1-133. Fragmento del Alcorán que comienza en la azora 19	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-39	Legajo de miscelánea	ff. 25-32. Las dos primeras azoras del Corán ff. 84-162. Seis cuadernos no consecutivos de azoras alcoránicas, con traducción aljamiada interlineal	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-41	Legajo de miscelánea	ff. 1-8. Las dos primeras azoras del Alcorán, transcritas en caracteres latinos ff. 123-202. Azoras alcoránicas en árabe	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-42	Legajo de miscelánea	ff. 1-27. Fragmentos de devocionario formado con azoras alcoránicas ff. 129-215. Otro con azoras y adoas en aljamiado	Fragmentos

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-43	Legajo de miscelánea. Materia religiosa	ff. 1-135. Doce cuadernos con fragmentos del Alcorán en árabe, restos de varios devocionarios ff. 202-215. Amuleto, azoras alcoránicas y adoa del arnex	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-55	Devocionario	ff. 73v-85. Fragmentos de textos alcoránicos	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-3	Códice de miscelánea	ff. 1-73. Azoras alcoránicas. Los siete primeros folios tienen traducción en aljamiado interlineal. Siguen dos folios en blanco	Fragmentos
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)	J-58	Fragmentos del Alcorán y oraciones	ff. 3v-48v. Azoras del Alcorán con traducción y comentario en aljamiado ff. 89-98. Varias azoras del Alcorán en árabe	Fragmentos
Bibliothèque Méjanes	1367	Devocionario con fragmentos del Corán	Devocionario con fragmentos del Corán	Fragmentos
Bibliothèque Nationale de France	Árabe 1163	Varios textos devotos	ff. 103-107v. Fragmento en aljamiado y Azora 1 (árabe) ff. 114-127. Fragmentos coránicos en aljamiado ff. 127-129. Azora 1; Azora 2: 254-257; Azora 5: 40; Azora 107 ff. 130-134v. Fragmentos coránicos en aljamiado ff. 134v-135v. Azora 98; Azora 1 ff. 154v-155. Azora 99	Fragmentos
Bibliothèque Nationale de France	Árabe 774	Pasajes coránicos y textos devotos	ff. 89-188v. Fragmentos del Corán y otras oraciones (árabe)	Fragmentos
Colegio Escuelas Pías o de Padres Escolapios	B (Est. p. tab. V, nº 2)	"Este alquiteb es de asientos marabillosos en el dicho de Allah y de su mensajero Mohammad"	En las guardas, varias azoras alcoránicas en árabe	Fragmentos
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	3	Varios textos religiosos	f. 3v. Azora 1	Fragmentos
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	D-1	Fragmento de Corán	Azoras 21 (80-112) y 22 (1-46)	Fragmentos
Fondo Documental de las Cortes de Aragón	L-771-2	Fragmento de Corán y relato	Azora 113 con traducción aljamiada	Fragmentos

BIBLIOTECA ARCHIVO	SIGNATURA	TÍTULO	CONTENIDO	FORMATO
Biblioteca de Castilla y La Mancha	379	Corán	ff. 1-290. Corán	N / D
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9398	Devocionario	ff. 115-155. Versos Coránicos	N / D
Biblioteca de la Real Academia de la Historia	11/9415	Misceláneo	42v. Azoras coránicas, con traducción	N / D
Biblioteca Nacional	5389	Devocionario morisco	Contiene aleyas coránicas	N / D
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)–(Biblioteca de la Junta)	J-46	Legajo de miscelánea Fragmentos de un libro ascético y del Alcorán	Tratado 2. Cuadernos, pliegos y folios sueltos, con capítulos alcoránicos, correspondientes al parecer a diversos ejemplares de copias del Alcorán	N / D
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)–(Biblioteca de la Junta)	J-47	Comentario del Alcorán en aljamiado		N / D
University Library	Sp 2	Azoras coránicas		N / D
University Library	Sp 3	Azoras coránicas		N / D

Resumen

Entre los distintos formatos que encontramos en Coranes aragoneses, bien en grafía árabe o castellana, bien en lengua árabe, aljamiada o castellana, el libro sagrado del Islam aparece bien en su totalidad, bien en secciones normalizadas (los "cuartos") o bien en una selección normalizada ("el Corán abreviado"). Este último formato parece haber sido exclusivo de los manuscritos aragoneses y podría ser el resultado de una estrategia de los moriscos aragoneses para preservar su religión en libros de formato reducido que recogen una serie de valiosos pasajes.

Palabras clave: Corán, abreviado, morisco, manuscritos, Aragón.

Abstract

Qur'an-s of Aragonese origin present several different formats: either in Arabic or Castillian script, in Arabic, Aljamiado or Castillian language, the sacred book of Islam is presented in its entirety, as standardized portions (called "quarters") or in a standardized selection (called "the abbreviated Qur'an"). The latter seems to be exclusive from the Aragonese extant manuscripts and might be a creation of Aragonese moriscos in order to pass on their religion in books of reduced formats where a selection of valuable passages is collected.

Key words: Qur'an, abbreviated, Morisco, manuscripts, Aragon.

CÓMO SE EXPRESA EL 'NOSOTROS' MORISCO Y EL 'NOSOTROS' CRISTIANO VIEJO QUE HABLA DEL MORISCO*

*José María Perceval***

"Moriscos: los convertidos de moros a la fe católica, y si ellos son católicos gran merced les ha hecho Dios, y a nosotros también", Sebastián de Covarrubias, 1611.

INTRODUCCIÓN

Si leemos atentamente la cita de Covarrubias, el 'nosotros' cristiano viejo manifiesta su presencia evidente, se define como un conjunto que une cristiano viejo / y español / (aquellos que ya tienen la fe católica y no son recién llegados a ella) frente a un 'ellos' donde incluye/define a los llamados moriscos[1]. Los moriscos, en el apartado que les dedica el *Diccionario del Castellano o Español* (1611), no son definidos como una entidad específica, ontológicamente autónoma, son y existen sólo en función de su posición de exterioridad respecto a un 'nosotros', éste sí, definido previamente[2].

---

* Dedico este trabajo al egregio profesor y maestro Manuel Barrios Aguilera que lo definió muy acertadamente –y presentistamente– como 'sudoku'. Y digo acertadamente porque se trata en efecto de un jeroglífico en que sólo la comprensión de las diferentes partes lleva a la conclusión final. Espero la benevolencia del amable lector.

** Universidad Autónoma de Barcelona.

1. La intención de este trabajo en un congreso sobre la 'identidad musulmana de los moriscos' es cuestionar la posibilidad de un 'nosotros' morisco que la constituyera. No entro en la reflexión crítica sobre el término 'identidad' y la conveniencia o inconveniencia de su utilización como artefacto teórico interpretativo. Me remito a mi libro *El zurrón del moriscólogo*, de próxima aparición, donde le dedico un capítulo.

2. Carlos GARRIGA, «Enemigos domésticos. La expulsión católica de los moriscos (1609-1614)», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Moderno*, 38, 2009, pp. 225-287.

Los moriscos no se han agrupado para formar una entidad concreta ni lo han pretendido. Son necesarios para una construcción social coherente en un momento determinado y, por tanto, existen en cuanto son señalados como tales. Su invención y conformación a lo largo de un siglo, su descripción ordenada en los libros justificativos de la expulsión permiten estudiarlos como una realidad a la que inmediatamente se le atribuyen características de grupo autónomo y autocentrado, aunque no lo sea y aunque la historiografía caiga en la trampa de pensarlo así. Desmontar esta falacia es un paso previo para poder estudiar a los moriscos como una "realidad/inventada", que no es un oxímoron sino un interesante objeto de estudio: un conjunto humano bastante frecuente, el de las comunidades y grupos de personas a las que se atribuyen unas determinadas características unificadoras con el fin de explotarlas, segregarlas o eliminarlas[3].

Como condición previa y determinante para que exista ese subconjunto es necesaria la constitución de un 'nosotros' cristiano complejo, y al mismo tiempo dinámico (un conjunto que se encuentra igualmente en construcción y en reflexión continua con 'lo español', donde el morisco representaría una de sus fronteras, que podríamos definir como su particular orientalismo[4]). Este objeto, 'ellos los moriscos', legalmente conformado ('cristianos nuevos de moros'), abarca e incluye personas concretas, cuyas estrategias vitales quedan determinadas por la señalización exterior que les obliga a formar parte de una comunidad de la que desean escapar (en principio incluso piensan, y se les promete, que se encuentran en ella como un tránsito temporal), en la que intentan sobrevivir o en la que se reafirman agresivamente. Esta evidencia, personas existentes, es la que permite decir que es real lo inventado (o definido jurídicamente lo que parece darle valor real cuando es sólo legal[5]) ya que podemos constatar su existencia, contabilizar y describir las personas 'señaladas'. Lo más perverso del asunto es que la definición que los unifica y los identifica ha sido realizada en principio para que desaparecieran[6].

Por ello, finalmente, todo el grupo señalado se encuentra dramáticamente unido ante la imposibilidad de escapar a la dinámica perversa de la construcción de un 'nosotros' que no posee. Constituido como ente exterior y fronterizo al 'nosotros cristiano viejo', como un elemento clave del español en construcción, termina convertido en un objeto de estudio histórico que cobra en-

3. José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.

4. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez-Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma,* Madrid, 2010.

5. B.K. Zedar, «De Iudaeis et Sarracenis. On the categorization of Muslims in medieval canon law», *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M.Stickler. Rosalio Iosepho Card. Castillo Lara,* Roma, 1992, pp. 207-213.

6. F. Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, 2009. Jean Vilar, «De quelques barbares conseils (l'imaginaire de la solution finale au Siècle d'Or)», en *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècle) Actes du colloque international "Les raisons des plus forts"*, ed. De J.P. Duviols y A. Molinié-Bertrand, París, 1997, pp. 255-269.

tidad en sí mismo hasta la actualidad, sobre el que hablamos como si tuviera una personalidad real y no determinada, y del que es difícil escaparse.

Del estudio que realizamos en este trabajo se deriva una advertencia clara a la historiografía: prevenir las consecuencias perversas de un análisis –el de la historiografía– que parte constantemente del objeto de estudio inventado y no de la determinación que lo constituye. Este desplazamiento epistemológico provoca que se llegue a unas conclusiones equivocadas y repetitivas, algunas de ellas bien absurdas. Se trabaja sobre temáticas contaminadas de antemano que participan en la polémica interna de constitución de la 'identidad' o el nosotros cristiano, luego español y finalmente occidental.

Nosotros/ellos

La utilización del pronombre 'nosotros' como clave interpretativa es el más adecuado para definir el conjunto de personas 'conscientes' de pertenecer a un grupo y por tanto sujetos de acciones sociales y volitivas, participantes de un imaginario colectivo y consensual con unos objetivos comunes. Un 'nosotros' que se sitúa frente a los 'ellos', subconjuntos que son exteriores, exóticos y, sobre todo, enemigos de este proyecto compartido como 'empresa cristiana y común de estos santos reinos' (Patriarca Ribera).

La oposición 'nobis/illis' articula la estrategia narrativa de la *Defensio Fidei* de Jaime Bleda[7] (más de cincuenta veces utilizado cada término). Y se traslada igualmente a los textos apologistas antimoriscos en castellano, recogiendo la expresión tantas veces repetida en los memoriales del Patriarca Ribera: 'extirpar esta perversa gente' (es decir, 'esta o esa gente), subconjunto amenazante ya que hay que prevenir que 'no nos echen a nosotros'.

El pronombre 'nosotros' incluye el argumento agente o experimentador de distintas clases de eventos (acción, proceso, estado o situación)[8]. La transversal

7. Jaime Bleda en *Defensio Fidei* argumenta excluyendo a los moriscos del 'nosotros', "dibuja la imagen de un pueblo o una nación –excluida, marginada, acorralada–, que Bleda efectivamente y, a pesar del bautismo, no considera parte de la república cristiana" (Carlos Garriga, *op. cit.*, p. 236). Trabaja sobre el eje semántico del 'nosotros' (vínculo, concordia, fidelidad)… construido a partir de la oposición nosotros/ellos, los amigos frente a los enemigos, todo su argumento queda resumido en el paso evangélico: "a nobis recesserunt, sed no erant ex nobis" (*Idem*, pp. 236-237). Ninguno de los que hacen oír su voz sobre los moriscos escapa a esta lógica amigo/enemigo, preguntándose cómo es posible hacer de los enemigos amigos.

8. Este trabajo se basa en el grupo de estudio sobre "Funciones semánticas argumentales del complemento preposicional de los verbos de régimen españoles", de Enrique del Teso y Santiago Alcoba (Universidad de Oviedo y Universidad Autónoma de Barcelona), objeto de un proyecto de investigación en el que intervienen sendos equipos de la Universidad Autónoma de Barcelona (Santiago Alcoba, Juan Carlos Rubio, Susana Luque, Montserrat Mota, M.ª José Navarro y M.ª Teresa Valbuena) y de la Universidad de Oviedo (Enrique del Teso, José Antonio Martínez, Hortensia Martínez, Guillermo Lorenzo y Antonio Fernández), financiado en distintas etapas por la DGICYT, números PB93-0887-C03-01/02 y PB96-1197-C02-01/02.

que atraviesa el trabajo es la existencia de un 'nosotros' cristiano y la negativa como agente actuante de un 'nosotros' morisco que, sin embargo, es definido por un 'nosotros' cristiano viejo y por la escuela 'evidencialista' primero y positivista hasta la actualidad.

Es decir, un 'nosotros' cristiano viejo/español construye un 'ellos' exterior (evidente en la definición de Covarrubias), pero posteriormente pretende que actúa como un 'nosotros los moriscos' (apologistas de la expulsión e historiografía posterior), y para ellos le da características de pronombre, de sujeto agente o experimentador de distintas clases de eventos (acción, proceso, estado o situación). La intención es clara: otorgarle responsabilidad como sujeto colectivo para poderlo condenar.

¿Cómo desmontar esta operación historiográfica indicando que no existe un 'nosotros' morisco?

Desmontar el armazón del 'nosotros' morisco

Los moriscos existentes son los musulmanes que quedan bajo poder y territorio cristiano y son obligados a bautizarse abandonando el estatuto y las protecciones mudéjares. Sebastián de Covarrubias señala esta perfecta frontera entre un 'nosotros' (cristianos viejos, católicos, españoles) con el que se identifica y un 'otro' morisco que no pertenece al 'nosotros', no son 'nosotros' (los que han sido bautizados y no sabemos si son católicos). Son 'ellos', un indeterminado sobre el que pesa una interrogante y sobre el que Covarrubias, en un texto escrito antes de la expulsión y publicado después, lanza la duda que la historiografía sigue discutiendo hasta la actualidad[9].

El 'nosotros' de Covarrubias participa en la invención de este 'ello' morisco (que permite transformarlo en un 'nosotros los moriscos'), de su construcción y unificación para poder finalmente acusarlo y expulsarlo. La sentencia de Covarrubias se coordina con el 'todos son uno' de Jaime Bleda, no tiene sentido una sin la otra. Este 'nosotros' cristiano conforma su frontera no ante la realidad de un grupo –que existe por otra parte, ya que está definido legalmente– sino ante la necesidad de reafirmar su 'identidad', su 'nosotros' en crisis[10]. El morisco es sólo una parte de las fronteras de la identidad cristiano/española y posteriormente española/cristiana y finalmente española/occidental. El morisco no tiene más unidad que la que el historiador que asume el 'nosotros' español le marca.

9. Más de la mitad de la historiografía sobre los moriscos ocupa su espacio en discutir la porción de catolicidad que tenían o no tenían, lo que más que un desatino científico es una trampa construida en base a un problema inexistente (es decir, la creación de un problema con el fin de problematizar a todo un grupo).

10. La constitución de 'lo español' va unida a la crisis imperial que ha formado su unidad sobre la variedad de reinos hispánicos en el siglo XVI y que se coordina paso a paso con la construcción del morisco (historia todavía por hacer).

La construcción que se fraguó durante el siglo XVI, a partir de la creación del 'monstruo' tras las conversiones forzadas, se convirtió en un sujeto de discusión entre los dos bandos, partidarios de la asimilación o partidarios de la extirpación durante todo un siglo. Finalmente, el morisco unificado resultante tomó carta de naturaleza, como objeto histórico definitivamente acabado, en uno de los bandos (el de los extirpadores) a partir de 1609 con la derrota final del bando asimilacionista. La expulsión no es una consecuencia de los que 'ellos' hicieron sino un aparente final, inconcluso final, de una disputa interna a las elites de la comunidad cristiano vieja española, disputa que continúa hasta la actualidad sin que se haya roto el nudo gordiano: los historiadores no disputan sobre los moriscos sino entre historiadores utilizando los moriscos como excusa. Desde el principio, ese nosotros cristiano/español ha disimulado su operación de crisis de identidad inventando/reinventando o procurando eliminar del paisaje a ese morisco tenaz/pertinaz/obsesivo. Al mismo tiempo, en un fenómeno de transubstanciación, repite continuamente el drama de la expulsión, vuelve a expulsar al morisco cada año.

La más perversa operación historiográfica se ha realizado con el positivismo que liquida el historicismo romántico inventando la ciencia de la historia. El positivismo permite la ocultación de la mano que escribe, del 'nosotros' cristiano/español tras la neutralidad aparente de los datos, los indicios, las pruebas... Los historiadores muestran sólo las 'incuestionables' evidencias de lo que desean demostrar. Al principio, en los entornos del cambio instaurado por Cánovas, Menéndez Pelayo y Boronat, los juicios, 'las leyes históricas', acompañaban a los datos. Posteriormente, observamos una elegante desaparición del historiador en las bambalinas del espectáculo que ofrece o tras las marionetas que mueve en su teatrillo. A pesar de que los autores dejen escapar comentarios (resquicios), cada vez son más listos y la bata blanca del tecno-academicismo se impone para tener una mayor efectividad en el ataque.

a) Se trata de seleccionar, focalizar, evidenciar los datos para que el lector llegue a las conclusiones previas que no se han explicitado previamente.

b) Se realiza una operación de selección temática con los autores de la construcción del monstruo 'morisco' que son los verdaderos autores ocultos del positivismo.

Toda construcción teórica de la realidad juega con las cartas marcadas pero el positivismo pretende que no hay juego, sólo cartas que ordena adecuadamente. En su 'solitario' no nos indica ni el porqué de la selección de acontecimientos, ni la intención de su colocación, ni el resultado del diseño. El positivismo perverso, en realidad todo positivismo es perverso, esconde sus intenciones tras la construcción de artefactos retóricos que atribuye a la realidad estudiada –como si la realidad pudiera construir artefactos o fuera capaz de mostrar una voluntad contingente–.

La evidencia de que los moriscos existen se basa exclusivamente en la repetición de acciones atribuidas a este grupo por un conjunto de autores (es decir, de textos) que afirman, creen o desean creer la existencia de un grupo llamado 'moriscos' al que se atribuyen acciones o cualidades como conjunto y queda unificado en un 'todos son uno'.

Lo primero que se necesita obviar o disimular, o simplemente velar, es que los moriscos son conocidos fundamentalmente a través de los textos cristianos. Todos los moriscos que hablan son en realidad cristianos que dicen lo que los moriscos opinan y piensan[11]. Reconocer esta obviedad –y no se reconoce– podría poner en cuestión la propia acción investigadora de indicios creíbles. Y de ahí las reticencias a aceptar la idea de un morisco inventado al que se vinculan los textos sobre los moriscos escritos por los cristianos, al que se ensamblan articulándolas las declaraciones de los moriscos reales –las ordenan y clasifican– para que coincidan con esta imagen previa.

Para que la operación fuera auténtica, el grupo debería ser autónomo y manifestar su deseo de existir como tal. Nos encontramos con tres tipos de 'nosotros' que hablan en nombre de los moriscos:

a) 'Yo digo' (textos directos de moriscos).
b) 'Yo digo que dicen' (textos cristianos que relatan declaraciones y discursos supuestamente realizadas por moriscos).
    1. Textos con declaraciones dichas a la letra (declaraciones de moriscos ante cualquier institución cristiana).
    2. Declaraciones entresacadas de conversaciones o declaraciones de moriscos que son insertadas en un relato sobre su condición.
c) 'Yo imagino que dicen' (una creación literaria que incluye un personaje morisco inventado que habla en nombre de los moriscos o como morisco).

'Yo digo'

Se trata de una referencia directa en estilo directo. Lo podemos encontrar en textos escritos directamente por los moriscos. Puede estar dirigida a miembros del grupo que agrupa el nosotros, caso de la literatura aljamiada, o miembros externos al grupo, caso del Memorial de Núñez Muley.

La búsqueda de este yo morisco que habla ha constituido el trabajo de un conjunto de investigadores que podríamos agrupar en tres escuelas que lo abordan desde diferentes perspectivas. Tenemos tres egregios representantes en

11. François Martinez, «L'expulsion des morisques: discours et représentations», en *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques (Zaghouan, 1997)*, Zaghouan, 2001.

los profesores Louis Cardaillac[12], Luce López-Baralt[13] o Abdeljelil Temimi[14]. ¿Cómo buscan ese supuesto 'nosotros los moriscos'?

a) Dentro del marco de una pretendida polémica islamo/cristiana. Los moriscos representarían los integrantes del grupo antagonista al cristiano, elaboradores de argumentos anticristianos.

b) En el ámbito de una resistencia a la aculturación y etnocidio cultural. Los moriscos representarían una voz –voces– que busca dramáticamente sobrevivir como una identidad cultural diferenciada.

c) Dentro de los límites de una identidad 'nacional' musulmana agredida. Los moriscos representarían la consciencia de una identidad islámica y nacional que se enfrenta a la nacional española/occidental.

La primera opción nos llevaría a una cierta manera de entender la historia de las mentalidades, la segunda a los estudios subalternos o poscoloniales, la tercera a una renovación de los estudios historicistas nacionales renovados dentro de una visión moderna de la identidad islámica/árabe.

¿Podemos afirmar que los moriscos dicen lo que afirman que dicen?

"Y estos somos nosotros": la literatura morisca en el exilio

(S2, fol.182 r).

Capítulo 3 de Luce López-Baralt, *Tratado de los dos caminos*, p. 71.

Tenemos tres tipos de documentos en que los moriscos dejan oír su voz.

En primer lugar, aquellos en que el morisco se expresa en las instituciones cristianas en declaraciones forzadas o no, declaraciones o protocolos notariales. En este caso, nos encontramos dentro de los mecanismos judiciales o religiosos de la comunidad cristiana. En este caso, el morisco se travestiza en fórmulas y discursos pertenecientes al "nosotros cristiano" en que desea integrarse y desaparecer como morisco.

En segundo lugar, las declaraciones directas de moriscos en estas mismas instituciones, sean escritos voluntarios como el Memorial de Núñez Muley o declaraciones obligadas en protocolos judiciales. También aquí tenemos una adecuación lógica en lengua, expresiones y estrategia narrativa al discurso dominante en que han insertado su petición o su protesta, incluso su resistencia o su lucha. El morisco se adapta en sus estrategias a la imposición de un código previo, adecua sus respuestas a las preguntas y problemas que se le plantean y cae

12. *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1979.

13. «Los moriscos tienen la palabra: la literatura testimonial de una minoría perseguida del Renacimiento español», en *Homenaje a Alonso Zamora Vicente*, vol. 3, tomo 2, Madrid, 1992, pp. 149-158.

14. «Orientación y balance de los estudios moriscos realizados en Túnez (1983-2009)», ponencia en el Congreso Internacional "El Islam cercano: Los moriscos valencianos", Valencia, 5-8 de noviembre de 2009.

en las trampas discursivas que se le colocan en el camino. Se trata de un discurso descentrado que no existe sin un discurso previo del 'nosotros' cristiano.

En último lugar, los escritos aljamiados –verdadera joya al no contar con una supervisión o mirada cristiana que obligue a una determinada estrategia de la visibilidad–, que permiten oír al morisco en lo que muy acertadamente la profesora Luce López-Baralt llama su 'literatura secreta'. En este caso, el discurso dominante corre paralelo, la adecuación es personal –préstamos y diálogo/polémica– con el discurso secreto.

No se trata de una literatura morisca popular sino la propia de 'algunos moriscos' –minoría culta y resistente, con conciencia clara de su identidad musulmana no exactamente morisca–. Aunque se trate de líderes de opinión de la comunidad, debido a las herramientas teóricas de las que disponen y a su trabajo en aspectos del saber popular, unido a la riqueza intelectual que despliegan en algunos casos, siguen siendo una minoría dentro de la comunidad, una parte más de su inmensa y variada riqueza de universos personales con estrategias diferentes. La única manera de realizar una operación de análisis de estos discursos de la elite minoritaria que escriben en aljamiado es utilizar las herramientas aportadas por los estudios subalternos o poscoloniales.

Los autores de los textos aljamiados no hablan dentro de una red de comunicaciones centrada sino descentrada y en degradación. Sólo una teoría creyente de las vanguardias –más bien habría que llamar a este grupo 'retaguardia'– puede hablar de los moriscos atendiendo a esta pequeña aunque importante parte de los 'señalados'. Su drama es múltiple y son conscientes de ello (más que la historiografía que los interpreta y utiliza): la utilización de la lengua de la comunidad dominante, la aculturación que suponen las introducciones de imágenes y recursos literarios de la elite cristiano vieja, y la propia polémica a la defensiva que es sólo la contestación a los argumentos de la evangelización/catequesis –que no puede ser considerada polémica a menos que se ampute la parte real del discurso del que sólo es contestación–. La literatura aljamiada es una literatura mestiza, híbrida, rica y hermosa en su dramatismo, como ha descrito Luce López-Baralt[15].

La melancolía de Ahmad Bejarano es lógica: este personaje híbrido se duele con la visión de sus compatriotas moriscos españoles a los que tiene que escribir en castellano y le duele esa 'España' de la que él forma parte aunque la odie. En el momento en que los moriscos desaparecen al dejar de ser señalados –o se reconstituyen dentro de un 'nosotros' andalusí que queda como recuerdo y pedigrí aristocrático en muchos barrios y familias del norte de África–, ese nosotros queda definitivamente enterrado.

Nos quedan los textos cristianos que vehiculan a través de estrategias narrativas cristianas un discurso sobre el 'asunto' morisco (es decir, aquellos que son públicos en el discurso dominante, sean hechos por cristianos viejos sobre

15. Luce López-Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, 2009.

moriscos o por moriscos sobre moriscos –caso del padre Las Casas o de Núñez Muley–). Es necesario el aporte de la ACD (análisis crítico del discurso) para desmontar las trampas de la ideología dominante[16] o las trampas que 'ellos' manejan para utilizar los resquicios de la cultura dominante a su favor –o a favor de sus pretensiones–.

Núñez Muley no habla en primera persona internamente a un grupo sino como representante –obligado– de ese grupo señalado que reacciona ante una agresión fiscal/social, y lo hace respondiendo por tanto ordenadamente a la lista de los ataques y utilizando las estrategias narrativas del discurso dominante.

No existe un 'yo digo' morisco, un 'nosotros los moriscos' ya que, en todo caso, sería un 'nosotros los que llamáis moriscos'. Los moriscos nunca se sintieron moriscos y sólo sus elites podían considerarse, en cierto modo, parte común de un Al-Andalus lejano y mitificado.

'Yo digo que él decía'

Se trata de una referencia indirecta en estilo directo o indirecto. Son textos escritos por cristianos viejos que nos cuentan declaraciones o confesiones de los moriscos. Pueden ser declaraciones expuestas de forma voluntaria por los miembros del grupo, caso de las declaraciones de moriscos a instituciones religiosas o jurídicas; presentadas de forma obligada, como es el caso de los edictos de Gracia; o expuestas bajo presión o tortura, caso de las declaraciones ante los tribunales de la Inquisición[17].

Del mismo modo debemos considerar a los memorialistas o arbitristas que hablan en nombre de los moriscos, como si se tratara de un sujeto actuante y que la historiografía utiliza como datos de los moriscos. Pedro de Valencia propone todo un sistema para disolver a los moriscos y acabar con las posibilidades de un 'nosotros' morisco para evitar la situación de que 'los moriscos hacen pueblo de por sí'[18].

En todos estos casos, quien en realidad está hablando es el cristiano viejo que relata lo que le dice o lo que supone o le interesa que le diga, o lo que ha obligado a que le diga, el morisco que se encuentra frente a él. Las fuentes más abundantes de estos testimonios son los edictos de Gracia, como el estudiado

16. T. van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina,* Barcelona, 2003. «Discurso, poder y cognición social. Conferencias de Teun A. van Dijk», *Cuadernos Maestría en Lingüística* (Universidad del Valle, Cali, Colombia), 2(2), 1994.

17. Raphaël Carrasco, «Le refus d'assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales», *Les Morisques et leur temps*, Paris, 1983, pp. 169-216.

18. "Conviene pues, no que los moriscos sean iguales en los oficios y honras de el Reyno con los cristianos viejos, sino que los moriscos se acaben, y que solamente queden y halla en el reyno Cristianos viejos. Que sea toda la República de un nombre en su gente y de un ánimo sin división, para que no haya disensión". Cit. en Carlos Garriga, *op. cit*., p. 247.

por Bernard Vincent, o los procesos de la Inquisición. La utilización de 'papeles' de la Inquisición siempre es peligrosa, tanto como necesaria.

Lo importante son las herramientas teóricas y prácticas que aplicamos en el análisis crítico de estos textos históricos. La traslación epistemológica más grave es confundir a una persona que habla con una declaración transcrita por otra persona –y además en una situación condicionada–. La estrategia narrativa del inquisidor agrupa y ordena el caos de las declaraciones con preguntas y afirmaciones performativas[19], que no sólo encaminan, determinan, condicionan y seleccionan la respuesta sino que, a través de trampas discursivas, impiden cualquier otra posibilidad que la deseada por el interrogador y conducen la equivocada estrategia defensiva del reo hacia salidas perfectamente diseñadas[20].

Es cierto que estas trampas no sólo están dispuestas para el reo sino que el propio aparato inquisidor se las cree en cierta manera[21]. Si se confirma la sospecha, la interrogación previa, que determinaba la respuesta, cobra visos de realidad. Ese 'nosotros' morisco responde a un morisco que se va identificando con personas concretas y con el grupo unificado en su totalidad: un morisco pacientemente modelado, construido, utilizado, imaginado, temido, perseguido, condenado y finalmente eliminado físicamente por el perseguidor cristiano viejo.

'Yo imagino que él decía'

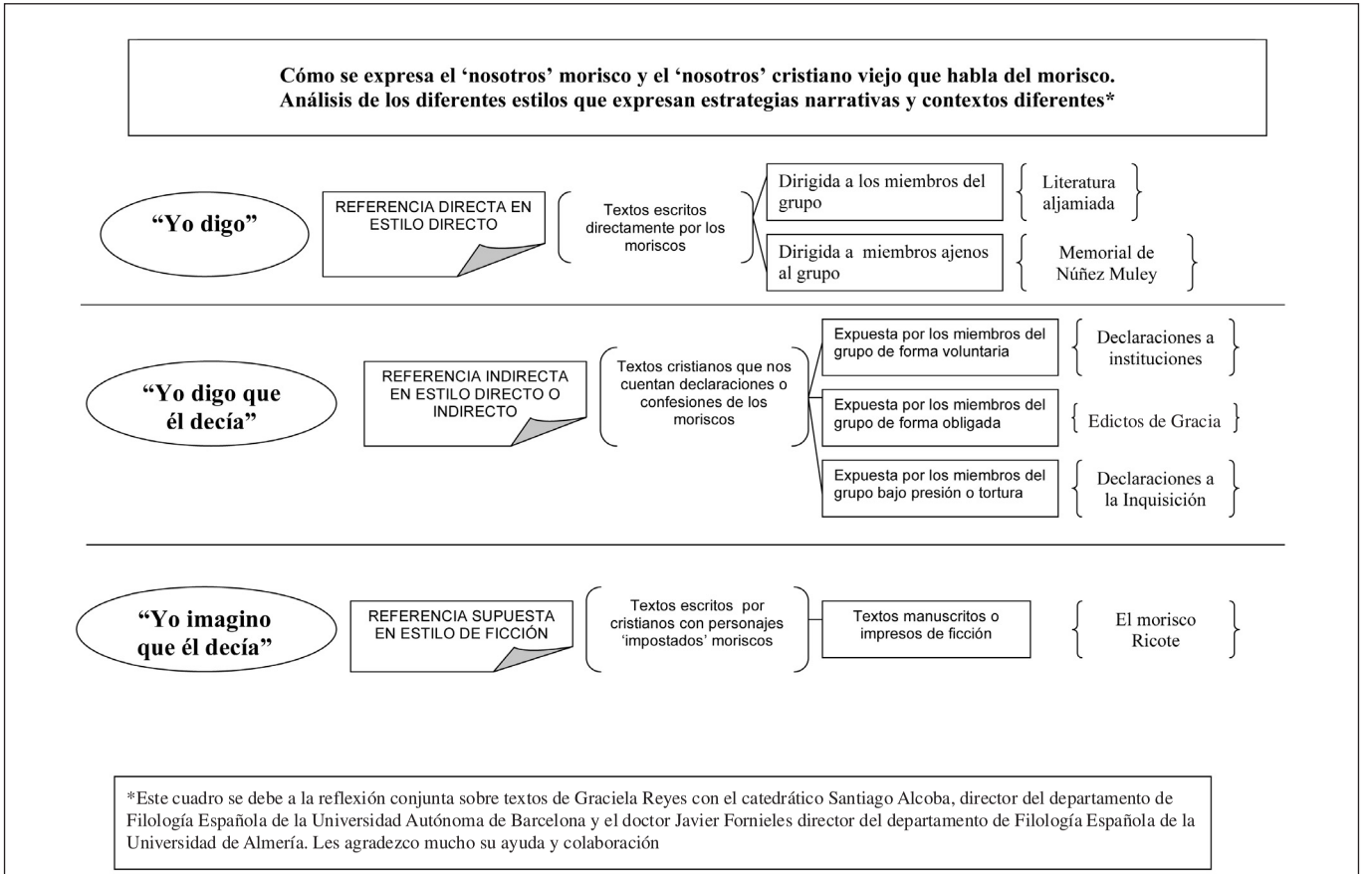
Se trata de una referencia supuesta en estilo de ficción. Son textos escritos por autores cristianos viejos con personajes 'impostados' moriscos. Encontramos estos 'moriscos de ficción' en textos manuscritos o impresos de ficción como los cuentos, los entremeses del teatro, la novela picaresca o el personaje del morisco Ricote en el *Quijote*. Quien habla/escribe en nombre de otro es el autor y no, por supuesto, en ningún caso el morisco descrito. Se trata de marionetas en manos de hábiles artesanos que personifican los diferentes tópicos del 'ellos' en escenas vivenciales y con fuertes elementos de verosimilitud.

Estos moriscos son absolutamente 'reales', ya que recogen elementos del arquetipo construido durante el siglo XVI e influyen en la opinión conformándola en torno a un morisco unificado, un personaje que llega a ser fundamental autoacusándose de todos los defectos y maldades que los apologistas habían atribuido al grupo (Cervantes es el maestro de este juego de espejos engañosos como lo muestra en el *Coloquio de los perros* y con el personaje del morisco Ricote).

19. Siguiendo a John Landshaw Austin es performativa la sentencia del inquisidor tanto como la afirmación del investigador de moriscos. Ambos utilizan su condición de autoridad para convertir en realidad lo que es una declaración de intenciones.

20. Ricardo García Cárcel, «El itinerario de los moriscos hasta su expulsión», *Inquisición y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, ed. A. Alcalá, 1984, pp. 67-78.

21. El caso más escandaloso es el de las famosas conspiraciones moriscas que tenemos aún que soportar en una historiografía ingenua hasta la actualidad.



*Este cuadro se debe a la reflexión conjunta sobre textos de Graciela Reyes con el catedrático Santiago Alcoba, director del departamento de Filología Española de la Universidad Autónoma de Barcelona y el doctor Javier Fornieles director del departamento de Filología Española de la Universidad de Almería. Les agradezco mucho su ayuda y colaboración

Los moriscos de ficción informan mucho, nos 'dicen' muchas cosas pero 'dicen' sobre la sociedad cristiano vieja, sus miedos y su imaginario, sus creaciones homogeneizadoras y unificadoras y, sobre todo, acerca de la construcción de arquetipos necesarios para la segregación, explotación o eliminación del 'otro'. Otra cosa es que la historiografía ingenua o perversa los utilice como 'testigos' reales de una supuesta opinión morisca, los haga funcionar como testimonios imposibles de un morisco testigo de primera fila y testimonio de su error.

Conclusión

A los historiadores, en general, les horroriza que les digan que el objeto de estudio que tratan pertenece a un imaginario. No es la intención del autor indicarles un abandono de su trabajo sino una precisión sobre el objeto que estudian. Nadie niega la existencia de los moriscos y este análisis refuerza la idea de su existencia, como grupo señalado y como presencia obsesionante para la elite cristiano vieja. El sufrimiento, explotación y eliminación final –la expulsión es una extirpación, como muy bien señalan los textos apologistas– de miles de personas vienen dados por su condición estigmatizada de pertenecer a los 'nuevos cristianos descendientes de moros', por la decisión jurídica de que intentó igualar su condición con la de los cristianos viejos al mismo tiempo que los marcó definitivamente. Los moriscos, existentes debido a esta marca, se convierten en un sujeto de las disputas internas de la elite entre asimilacionistas y partidarios de la extirpación con el fondo de la construcción/invención, también en disputa, de un 'nosotros' cristiano/español a lo largo del siglo XVI[22].

Pero ello no implica que este grupo humano se sintiera morisco al principio de la terrible operación de inclusión que los acabó excluyendo –en todo caso intentaban volver al estatuto mudéjar o desaparecer como grupo, que era la promesa de las autoridades cristianas– ni, por supuesto, que desearan serlo posteriormente –cuando no les quedó más remedio que 'sentirse' moriscos al ser señalados, como nos indica muy claramente, en su Memorial, Núñez Muley–.

Terminemos este trabajo volviendo a Covarrubias para observar las complejidades de ese 'nosotros' que se está construyendo con sus inclusiones –elementos de aculturación de las elites productoras de sentido– y sus exclusiones –elementos de distinción emitidos por esas mismas elites–, en las que la disputa por la posesión de la lengua es fundamental. El término 'ladino' muestra la ambigüedad del proceso de aculturación: el ladino es quien 'con viveza o propiedad se expresa en alguna lengua o idioma'. Pero también por extensión un individuo 'advertido, astuto y sagaz'[23]. En su origen no era tal sino que se refería al hábil en la lengua castellana o española.

---

22. Es una pena que los modernistas españoles consideren que el 'asunto morisco' es algo que no les concierne cuando es nodal en la construcción de ese 'estado' moderno sobre el que teorizan los arbitristas que ellos estudian.

23. Definición del Diccionario de Autoridades.

Al final de la definición, Covarrubias añade dos figuras nuevas que marcan las fronteras del 'nosotros', otra vez castellano/español: "al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino"[24].

Los moriscos son ladinos en la lengua castellana –algunos, no los que rezan según el famoso poema de Quevedo–, pero al ser ladinos en la lengua castellana lo que pretenden es engañarnos. El parecerse a 'nosotros' les delata y es sumamente peligroso. Nuestra lengua en sus bocas no significa que 'sean nosotros' sino 'ladinos', es decir, siguen mintiendo, mintiéndonos, y nuestra función/obsesión es descubrir esa mentira que afecta, nos afecta, a la construcción de la 'identidad' cristiano/española. Ese es el tema nodal y sigue siéndolo.

Resumen

Análisis de las voces que representan a una pretendida colectividad morisca. Se trata de voces propias de los moriscos pero también de voces no moriscas pero que pretenden expresar a los moriscos. Este intrincado cruce polifónico genera búsquedas problemáticas de identidad pero asimismo problemas en la intelección de los moriscos por parte de la historiografía, que busca, como los contemporáneos de los moriscos, un objeto homogéneo de sus deseos.

Palabras clave: moriscos, colectividad, identidad, historiografía.

Abstract

Analysis of the voices which represent an alleged morisco collective. It is a group of voices from the own moriscos, but there are also voices outside the morisco group, which pretend to be an expression of them. This intricate polyphony poses problems when trying to search for identities, but also problems in the understanding of the morisco group from the historiographical point of view, which, as in the case of the morisco contemporary voices, an homogeneous object of their desires.

Key words: Moriscos, collective, identity, historiography.

24. "La gente bárbara en España deprendió mal la pureza de la lengua romana, y a los que la trabajaban y eran elegantes en ella los llamaban ladinos. Estos eran tenidos por discretos y hombres de mucha razón y cuenta, de donde resultó dar este nombre a los que son diestros y solertes (astutos) en cualquier negocio; al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua, con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino", S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española, Primer diccionario de la lengua,* 1611, edición de Turner, 1979, p. 747.

EL ISLAM DEL MANCEBO DE ARÉVALO

*Leonard P. Harvey**

Nos reunimos todos aquí para que conste lo mucho que debemos a Míkel. A celebrar la memoria de una vida dedicada a la erudición, o algo aún más importante: a la sencilla y pura verdad. Personalmente entré en contacto con él en los años 60. Yo trabajaba entonces en Londres, en el Queen Mary College, y me acuerdo muy bien del día que una colega mía, nuestra lamentada Isabel Vázquez de Castro, regresó entusiasmada de un cursillo de lingüística aplicada que había seguido en París y con una noticia para ella sorprendente y para mí muy grata. Tengo la impresión de que ella hasta entonces había pensado de mí lo que pensaban muchos de mis colegas, a saber, que mi interés por los moriscos era una locura, una aberración personal mía, compartida por nadie más en el mundo. Pero en París Isabel había encontrado a otro "moriscólogo". La prueba de que yo no era el único. Me traía de parte de este Miguel (así decía ella entonces) una invitación a escribirle y a cambiar información sobre proyectos e investigaciones, cosa que no vacilé en hacer. "And the rest is history", como decimos. A Míkel debo, entre tantas otras cosas, la publicación en su *Etudes sur les Moriscos Andalous en Tunisie* de 1973 de un extracto en francés de mi hasta entonces inédita tesis doctoral: «Textes de littérature religieuse des moriscos tunisiens». Como yo no podía enviar los textos que me pedía porque estaba entonces muy ocupado en otros asuntos, se ofreció con mucha generosidad a poner orden en los extractos que yo tenía seleccionados y a traducirlos al francés.

Pero ¿cómo podía ser que este joven londinense que era yo entonces estuviera ya un poco sensibilizado por los mismos temas que le preocupaban a Míkel? La respuesta a esta pregunta guarda relación directa con el tema del artículo. Les pido venia si, tan rápidamente como sea posible me alejo aún más hacia los recovecos de la memoria. ¿Cómo me había contagiado con esta locura de la moriscología? Pura casualidad. A mediados de los años 50 había ido como turista a visitar el pequeño Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid. En el curso de una larga conversación que entablé con el entonces bibliotecario del Instituto, el padre Pedro Longás, "me picó el gusanillo" –no conozco otra forma de decirlo– y empezó lo que iba a ser mi largo aprendizaje.

* Oxford Centre for Islamic Studies.

Quien me enseñó a leer un manuscrito aljamiado, pues, fue el padre Longás. Y más tarde fue mi guía a través de los manuscritos de la colección de la Biblioteca Nacional. De modo que a él y a Míkel les debo todo.

Ustedes sabrán que ya en el año 1915 –sí, en ese año– el padre Longás había publicado su *Vida religiosa de los moriscos* (me alegro de que esta obra pionera haya sido reimpresa en nuestros días)[1]. Y como apéndice nos da "La respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que le hicieron desde la Andalucía" (p. 305 ss.). Lo que voy a exponerles sobre el Islam del mancebo de Arévalo tiene como fundamento aquel texto de mi querido maestro.

Pasemos ahora al mancebo de Arévalo. De este personaje no sabemos ni cuándo nació ni cuándo murió. Ni siquiera a ciencia cierta cuál era su nombre digamos "normal". Yo he publicado unas especulaciones sobre esos problemas en mi *Muslims in Spain*[2] (p. 111), pero para hoy contentémonos con lo que parece haber sido su nombre de pluma (aparece con ligeras variantes en sus tres libros manuscritos): el *mancebo de Arévalo*. Y digamos que el hombre vivía en la primera mitad del siglo XVI. Debe de haber sido un individuo excepcional, bajo varios conceptos, pero lo que nos interesa de él en el presente contexto es el hecho extraordinario de que hayan sobrevivido de él tres obras; no fragmentos pequeños, sino trabajos de cierta entidad. En el caso de otros escritores moriscos nos consideramos afortunados si tenemos de ellos unos párrafos. Las tres obras son, como la mayoría de ustedes sabrán ya: 1. el volumen ahora en la Biblioteca Nacional, titulado *El sumario de la relación espiritual*; 2. en la colección del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (antes, en mis días de investigador, en la vieja Escuela de Estudios Árabes, claro), la *Tafsira*, procedente, no como los demás manuscritos de aquella colección del hallazgo de Almonacid de la Sierra, sino de una colección personal de Gil); y 3. una tercera obra que se encuentra, afortunadamente para mí, fuera de España, en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Voy a utilizar hoy extractos de este manuscrito cantabrigense: Dd 4.49, el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. Aunque cada una de estas obras tenga pasajes en común, cada una tiene características distintas. Quizá de las tres la más curiosa sea *El sumario de la relación espiritual*. En ella se nota a las claras el influjo de la espiritualidad cristiana y concretamente de la *devotio moderna* absorbida a través de la lectura de Tomás de Kempis. No tendríamos tiempo si intentase profundizar en este tema fascinante, y lo que voy a hacer es centrarme en el *Breve compendio* por la buena razón de que en esta obra se nota aún más que en las otras dos la influencia, la importancia de aquella obra clave de la época mudéjar, el *Breviario Sunní* o *Kitab Segoviano* del imam de Segovia Içe de Gebir (1462). Como espero mostrarles, esta influencia es tan directa que a veces tenemos la impresión de que

1. Pedro Longás y Bartibas, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915 [reimpr. Granada, 1990, estudio preliminar de Darío Cabanelas].
2. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago, 2005.

nuestro autor morisco, el mancebo de Arévalo, tenía el libro de don Içe abierto delante de él en el momento de escribir el suyo. Pero conviene que nos acerquemos ahora directamente a su texto. Sería imposible abarcar hoy el contenido del libro entero –se trata, al fin y al cabo, de un resumen de la shari'a entera, entre otras cosas–. Lo que voy a hacer es enfocar un solo tema concreto, un tema tan banal como son las enseñanzas del mancebo sobre los comestibles y sobre todo sobre las bebidas alcohólicas, "brebajes", como él dice.

Al principio de la sección (ver pasaje A) sobre las bebidas, el mancebo hace hincapié en la prohibición del vino "y sus semejanzas", como era de esperar, pero continúa vedando otras cosas que podrían parecer al primer vistazo "ḥaleles", muy aceptables, porque su contenido alcohólico es nulo. Rechaza, por ejemplo, muchas bebidas no alcohólicas que contienen mezclas de zumos y jarabes, siropes, etc. Aquí me voy a permitir otra digresión personal. Yo muchas veces en nuestros supermercados británicos pienso en el estilo del mancebo porque me resulta bastante difícil identificar en el estante lo que busco, un paquete conteniendo un zumo puro como Dios manda, sin "mezclamiento", como hubieran dicho don Içe y el mancebo de Arévalo. La razón de ser de la presencia de estos múltiples mezclamientos en las estanterías no es difícil de averiguar: así se hace más dinero. Pero ¿qué tenía el mancebo contra ellos? Veamos primero lo que decía precisamente: "Todos los brebajes que salen del vino son contemporatos del ḥarem" –lo que parece significar que caen, con el vino, bajo la misma prohibición– y luego sigue con estas palabras: "Sus mezclamientos y adobos tocantes a aquella calidad del tal apetito como son: loja [es decir, aloja], arrope con miel…".

Como yo decía, se pregunta uno qué tenía precisamente contra tales cócteles no alcohólicos. Yo por mi parte los rechazo en el supermercado únicamente porque son demasiado caros y porque no saben a nada en concreto. Aquí el texto del *Breviario Sunní* nos ayuda porque es más explícito: "No rebuelban ni hagan mezclamiento de los brebajes en uno para beber, aunque cada uno dellos sea ḥalel –*aunque cada uno dellos sea ḥalel*– sino que cada uno sea una especie como todo dátiles, todo pasas, todo arrope, y no lo mezclan con alguna cosa que no sea de su natural como arrope con agua o miel o su semejante". Este reglamento a favor de los zumos puros parece como si nos viniera directo de Bruselas, pero la verdadera explicación nos la da don Içe. Él nos hace remontar a la época de los compañeros del Profeta. No es por nada que Içe de Gebir intitula su obra *El breviario* ***sunní***, porque es a la sunna a la que tenemos que acudir, a las acciones de un califa tan ortodoxo como Omar ibn al-Jaṭṭâb. Nos explica don Içe que: "El aljalifa Omar en Jerusalén [quando] les bedó el mosto recién pisado, entonces les enseñó a hacer el arrope para que se mentubiessen, y que lo coziessen hasta que hiciese hilo. **Y ubo un malicioso** que hizo mucho arrope y después lo mezcló con agua y lo vendió para beber. Y quando hicieron pesquisa y se supo, mandó el aljalifa azotarlo y derramárselo, y derribar su casa, y después alzó Omar las manos al cielo y dixo: 'Señor Allâh, ya les di lugar que hiciesen arro-

pe para su sustento y no para dar lugar a tales engaños y malicias, como tú, Señor, bien sabes. Perdóname, Señor, si he faltado'. –Y prosigue el texto– Pues no tomen el precio de los tales brebajes, que es aborrido a la sunna" (me pregunto qué diría la cajera en mi supermercado si le cito este texto).

Yo decía al principio que les daría mis razones para creer que el mancebo de Arévalo (téngase en cuenta que estamos en el siglo XVI, acaso en 1520) dependía directamente en sus escritos del libro de don Içe, escrito 60 años antes, en 1462. Un ejemplo: el mancebo dice que "El arrope a de ser todo del licor de la uba bien cozido en nombre de arrope asta que haze filo señalado", mientras que don Içe dice: "El arrope a de ser cozido en su nombre de arrope y comparada la uba o mosto para ello, y cozerla hasta que haga hilo, esto es ḥalel para los musilimes". Desde luego otros textos paralelos se podrían encontrar en otras citas (muchas de ellas en árabe), pero el detalle de la repetición de las palabras "en nombre de arrope" / "cozido en su nombre de arrope" me sugiere una relación textual muy estrecha.

Hasta ahora he insistido sobre la ortodoxia sunní de las enseñanzas del mancebo. Sigue de cerca, como hemos visto, la sunna de los primeros califas. Intenta imponer sobre sus contemporáneos moriscos un régimen muy ortodoxo, muy estricto. Pero aun dentro de nuestro breve texto y al lado del texto sobre Omar, tenemos indicios de otra tendencia, de lo que implica, finalmente, la **relajación** de las disciplinas religiosas. Se explica el fenómeno por la situación clandestina en la que los moriscos se encontraban. Y es de notar que estos indicios de una relajación de disciplina no los encontramos en el *Breviario Sunní*. Sólo en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. Lo que el mancebo dice es: "No se puede poner escrúpulo en pan, queso ni manteca, ni carne de banco alŷama'al, porque todo esto es sustento alŷama'al y general". Si estoy interpretando esta frase correctamente, y debo confesar que vacilo sobre la interpretación de las palabras "banco alŷama'al", la frase significa que el morisco puede comprar los productos alimenticios más necesarios para mantener la vida, como son pan, queso, mantequilla y carne, y comprarlos en las tiendas de la comunidad en general. Y lo más sorprendente es que añade explícitamente "aunque todo esto sea de cristianos, porque todo esto es sustento alŷama'al y jeneral". Desde luego, si la carne se compraba en una tienda cristiana no sería ḥalel. Pero era necesario sustentarse de ella, no había más remedio cuando uno vivía como criptomusulmán. De modo que aquí encontramos dos tendencias *contradictorias* en el Islam del mancebo: una tradicionalista, fundamentalista, y la otra relajada, preparada a aceptar varias innovaciones (*bid'a*). El mancebo era un hombre que aspiraba a cumplir los reglamentos más estrictos redactados por los *julafâ' ar-rashidîn* en el siglo VIII y al mismo tiempo estaba dispuesto a hacer lo que fuera necesario para poder sobrevivir en el siglo XVI. Como dice explícitamente: "El que se viere en necesidad de hambre o de enemigos, comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda –y no más de aquello que tenga necesidad para salir de fortuna o peligro–": aquí es obvio que "fortuna" tiene el sentido, bastante común en textos medievales, de "tor-

menta" o "adversidad" en general. Hoy la palabra es siempre positiva, pero entonces sin un adjetivo positivo ("buena fortuna", etc.), "fortuna" a secas podría fácilmente tener un sentido negativo.

Otra contradicción del mismo tipo se revela cuando leemos [texto A] que "no es ḥalel el mosto del cristiano", es decir, que el mosto, un producto aparentemente legal, no se puede utilizar, se veda únicamente porque es un producto vendido por un cristiano. Pero la carne, producto seguramente ilegal si la matanza se efectúa por un no-musulmán, sin embargo se puede comprar de un "banco general", o sea, de una tienda cuyos parroquianos eran la sociedad en general.

Al lado de estas dos tendencias contradictorias hay una tercera. El mancebo recoge elementos, prohibiciones, que no figuran en la *sharia* y que posiblemente serían folclóricos, tradicionales, etc. Acaso los quisiera imponer, conservarlos porque formaban parte intrínseca de la vida tradicional de su comunidad. En el breve texto que he reproducido encontramos por ejemplo: "no se coman los puerros ni los griones". ¿Qué hay contra los puerros, verdura que no figura en el Qur'ân? Me pregunto si lo que ofende aquí no sería su forma a veces indecentemente fálica. Francamente no me parece muy probable, pero no se me ocurre otro posible motivo de objeción. Y si los griones son en efecto lo que yo llamaría "berros" ("watercress" en inglés), no conozco nada más sano. Acaso sean otra cosa, y si alguien tiene una sugerencia, quedaría muy en deuda con él. Dentro de muchas tradiciones religiosas encontramos engastados detalles que datan de un pasado aún más lejano, como el pagano árbol de Yule, que se introduce en muchas iglesias cristianas durante la época navideña, por ejemplo. La prohibición del puerro será probablemente un fenómeno de este tipo.

Cuando leemos que no hay que cocerse "juntas en un vasillo la carne de la madre con la del hijo, ni los dos que nacieron en una ventrada", que yo sepa no hay nada en el Corán que corresponda a esta prohibición. Sin embargo es como si nos enfrentáramos con un texto del bíblico libro del Levítico: (Lev 22.29) *Sive illa bos, sive ovis non immolabuntur una die cum foetibus suis* ("Está prohibido la matanza de una vaca o de una oveja al mismo tiempo que la de sus crías"). Me pregunto si no tenemos aquí la huella de la influencia de los judíos sefardíes sobre sus vecinos musulmanes. Claro que definir lo que sería un sacrificio aceptable a Yahveh no es lo mismo que describir un alimento ḥalel, pero me parece que las dos mentalidades tienen algo en común.

No es chocante ver que se prohíbe comer "la carne hallada si no se sepa dónde vino"; lo que sorprende quizás es que, sin embargo, hay maneras de esquivar la prohibición. Encontramos más detalles en textos parecidos en el *Breviario Sunní*, donde se trata la caza con halcones. Donde el mancebo habla sólo de carne hallada y la necesidad de saber "dónde vino", en el *Breviario Sunní* lo que leemos es lo siguiente: "Es ḥalel todo lo que cazare el falcón enseñado a cazar, que entiende cuando lo envían, y viene cuando lo llaman, así mismo lo que cazaren las otras alimañas y aves enseñadas a cazar como águilas, azores

o perros, **aunque coman ellos de lo que cazan**, es ḥalel"[3]. Y este pasaje tiene su origen en el mismo Qur'ân (sura V *al-Ma'ida*, v. 3/5: *Hurrimat 'alaykum al-maytatu wa'l-dam.. wa ma akala al-sabu'u* ***illâ ma dhakkaytum****…).* Allí la prohibición de comer carne "hallada", mordisqueada, etc., se modifica al final de la aleya. Se añade que si al animal cazado se le da el *tiro de gracia* antes de morir, entonces su carne sería lícita. (Mi reacción personal, como *kâfir* y como inglés, es que la carne podría muy bien ser oficialmente ḥalel, ¡pero a mí no me gustaría comerla si el perro la hubiera mordisqueado ya!)

En el texto del Mancebo encontramos, pues, toda una serie de reglamentos que indican a los criptomuslimes de su época cómo vivir su vida, desde la aurora hasta la oración nocturna, y desde el nacimiento de la criatura y las "fadas buenas" con las que se solemnizaban el nombramiento del bebé hasta la muerte y el entierro. De casi todos estos aspectos podríamos decir cosas parecidas; que el morisco, que el Mancebo, intentaba seguir al máximo las enseñanzas ortodoxas de su religión, pero al mismo tiempo que en caso de necesidad estaba preparado para modificar las reglas más estrictas si así podía protegerse del peligro de la Inquisición –o de las amenazas de sus vecinos cristianos–. Y estaba dispuesto a modificar de este modo las enseñanzas de su religión precisamente porque creía que él y sus correligionarios estaban pasando por la última etapa y que pronto vendría el fin del mundo, con el terrible juicio final, y por lo tanto la esperanza del principio de lo que para los verdaderos y buenos muslimes sería otra vida incomparablemente mejor. Claro que tales creencias en el juicio final, etc., habían existido desde el principio de la religión del Islam. Es decir, desde la revelación del Qur'ân a Muhammad. No hay nada nuevo en estas creencias. Lo que era nuevo en el siglo XVI, en la época del mancebo de Arévalo, era esto, que la intensidad de los sufrimientos padecidos por tantos moriscos parecía indicarle cuán próximo era el fin del mundo y que por lo tanto sería necesario comportarse de una manera diferente.

Es de notar que en el *Breviario Sunní* de 1462 hay un capítulo sobre "Los señales del día del juicio y fin deste siglo", y que esta sección viene como casi al final del libro. Pero en el *Breve Compendio de nuestra santa ley y sunna* figura el tema del juicio final múltiples veces y no sólo al final, como en el *Breviario Sunní*: "La historia de la espantosa día del juicio" (f. 218 ss.); "La manera que entran en el fuego las flotas de los condenados" (f. 226 ss.); "El fuego de Yahannam y sus especialidades" (f. 228 ss.), sino también al principio, inmediatamente después del prólogo: "Los señales que han de proceder para la fin deste presente siglo", etc., y en muchos lugares a lo largo de la obra, como, por ejemplo, f. 197: "La fin del ombre, y se debe temerse"; f. 200: "Cuan ázeda es la muerte, y cómo sintió a Ḏû`l-Qarnayn". Así se marca la diferencia entre el mundo espiritual de los mudéjares y el de los moriscos. Para un mudéjar como Içe de Gebir de Segovia, la creencia en la proximidad del día del juicio formaba

3. *Memorial Histórico Español*, V, p. 330.

un elemento importante entre sus creencias, pero para el mancebo de Arévalo y los de su generación era más una preocupación casi constante, una obsesión. La contradicción entre el deseo de atenerse cuanto pudo a los reglamentos de la *sharia* en todos sus aspectos por un lado, y la aparente libertad de interpretación que encontramos en textos como los leídos aquí no podría ser más clara (f. 105): "El que se biere en necesidad de hambre o de enemigos comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda". Es decir, que el buen muslim no estaba obligado a morir de hambre, y si no encontraba otros comestibles que los que vendían los cristianos en el mercado, que los comprara sin vacilar. Me parece que para comprender esta flexibilidad hay que tener en cuenta la así llamada *fatwa* de Orán, pronunciada por un alim llamado Aḥmad bû Ŷum'a[4]. En muchos lugares se adscribe a esta importante *fatwa* la fecha de 1563, pero es sin duda alguna de 1504. La fecha más tardía se explica porque se publicó por vez primera por mi maestro Pedro Longás en su *Vida religiosa de los moriscos*. Ahora bien, lo que Longás publicó fue uno de los manuscritos aljamiados copiado sin duda en 1563, y es fácil imaginar mi sorpresa cuando, en uno de los manuscritos árabes de la colección Borgiana en Roma, me topé con el texto árabe de la misma *fatwa*, copiado en unas hojas disponibles al principio de otro libro. No se trata del documento original, claro está, pero sí el texto completo –y en árabe–, con la fecha original de 1504, cuya traducción parcial había sido editada por Longás. Así sabemos que ya a una fecha tan temprana, a comienzos del siglo XVI, muy poco después de la promulgación de la ley de conversión obligatoria, los musulmanes ya tenían recurso al engaño de hacer declaraciones falsas. Esto es importante y da el tono de falta de confianza en las relaciones entre moriscos y cristianos durante todo el resto del siglo. Los muslimes, temiendo la persecución injusta de la Inquisición, se consideraban como completamente justificados, mientras que muchos cristianos habrán sabido que sus vecinos les mentían, pero no podían hacer nada para probarlo ni para llegar a la verdad. En muchos estudios de este fenómeno del cripto-Islam de los moriscos se utiliza la palabra árabe *taqiyya*, término que no aparece en los textos para describir esta manera de los muslimes de protegerse con mentiras. Personalmente no sé si la palabra nos ayuda a comprender la realidad de la situación, quizás antes al revés, pero el uso del término es ya muy corriente y supongo que a estas alturas inevitable. Debo confesar que el responsable de esta situación menos que satisfactoria soy yo. *Taqiyya* no es una palabra que aparezca en ningún texto hispano-musulmán de este periodo. ¿Cómo es, pues, que se emplea tanto? Yo, cuando topé con el manuscrito Borgiano Arabo 171 que contiene la *fatwa* en cuestión, me di cuenta de que para comunicar a mis colegas

4. Véase D. Stewart, «The Identity of the Mufti of Oran: Ab al-'Abbâs Aḥmad b. Abî Jumah al-Maghrawî al-Wahranî (d. 917/1511)», *Al-Qanṭara*, XXVII, 2, 2006, pp. 265-301; M.M. Rosa-Rodríguez, «Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa», *Medieval Encounters*, 16, 2010, pp. 143-180.

arabistas cuán sorprendente era el consejo dado por Aḥmad Bu Ŷum'a tendría que escoger mis palabras con cuidado. Los arabistas, digamos "orientalistas", normalmente no hacen mucho caso de textos tardíos y que vienen de al-Andalus. ¿Cómo obligarles a prestar atención? Yo entonces estaba muy en contacto con el profesor Zaehner, de All Souls College, especialista en estudios iránicos. En el curso de nuestras discusiones había surgido el tema de la persecución de los *ahl ash-shi'a* por los sunníes y de las astucias de los shiíes para escapar de los peores peligros de la persecución sunní: ocultaban sus verdaderas creencias. Esta estratagema, me decía Zaehner, se llamaba *taqiyya*. Que yo supiera, el término nunca se había empleado en Occidente y por lo tanto yo vacilaba antes de utilizarlo en mi análisis de la *fatwa* en el Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos celebrado en Córdoba en 1962. Por fin me decidí a servirme del término, principalmente porque quería atraer la atención de colegas arabistas como Samuel Stern, que estaba allí presente. En efecto provoqué un debate con él en el que Stern criticó bastante duramente mi uso del término fuera de su campo propio. Crítica que yo acepté. Pero cuando dos años más tarde apareció el volumen de las actas del Congreso, ahí estaba mi tímida sugerencia preservada en sólidas letras de molde, y a partir de aquella fecha "taqiyya" se ha naturalizado en los estudios sobre al-Andalus[5]. Su difusión se debe sobre todo al excelente libro de nuestro colega francés Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique* (París, 1977).

Mas volvamos a nuestro Mikel y a los años 60. Ya he dicho algo de lo que le debo personalmente. Pero la verdad es que le debemos todos tanto: no sólo los libros y estudios que nos ha dejado y en los que renueva toda una serie de los grandes temas de nuestro campo. Le debemos algo más: su entusiasmo. El que supiera comunicárnoslo con elegancia y con autoridad. Míkel abrió todo un vasto campo de trabajo –que ya existía, claro, pero que antes había pertenecido exclusivamente a unos pocos especialistas–, al ancho mundo erudito en general. Y consiguió la activa colaboración de toda una amplia gama de colegas. Hay profesores de quienes se puede decir que lograron fundar escuela. Él hizo más. Lo que antes había quedado como un rincón apartado, reservado para ser cultivado únicamente por unos pocos especialistas, es hoy en día, y en gran medida gracias a él, un elemento de primer orden e imprescindible en el estudio de la historia y la cultura españolas en general.

5. «Crypto-Islam in sixteenth century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos de Córdoba (1962)*, Madrid, 1964, pp. 163-178.

Anexo

Texto A

Ms. Cambridge Dd. 9.49 f. 105 v.

Bedado es i defendido, esquibado i aborrido, el bino y su semejanza, pues todos los bebrajes que salen del bino con contemporatos del ḥarem i sus meçclamientos y adobos tocantes a aquella calidad i condición del tal apetito, como son: Loja, arrope con a[g]ua, miel con a[g]ua, ni el mosto; todas las cuales cosas i sus semejanzas son aborridas i contra sunna. No es ḥalel el mosto, aunque se da del pie de la prensa, ni el arrope a[g]uado.

No se benda el arrope que se haze de la garrilla labada por ninguna bía, ni el binagre templado con a[g]ua. El arrope a de ser todo del licor de la uba bien cozido en nombre de arrope, asta que haze filo señalado. No es ḥalel el arrope que se haze del mosto del cristiano.

No se benda le leche de bacas meçclada con la de cabras, sino que sea manifiestamente.

No se puede poner escrúpulo en pan, queso ni manteca, ni carne de banco alŷama'al i general.

No se coman de las yerbas los puerros ni los griones.

No se coma la carne hallada sino que se sepa dónde bino. Ni se cueçgan juntas en un basillo la carne de la madre con la del hijo, ni los dos que nacieron en una bentrada, porque ya hirbieron en el bientre .

El que se biere en necesidad de hambre o de enemigos comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda, i no más de aquello que tenga necesidad para salir de fortuna o peligro.

Resumen

Análisis de un texto aljamiado de normas alimentarias en el que se permite a los musulmanes aceptar carne de las carnicerías cristianas. Impresiones sobre la flexibilidad de la práctica religiosa morisca en el contexto del mantenimiento completo de su ley.

Palabras clave: moriscos, aljamiado, Mancebo de Arévalo, alimentación, religiosidad.

Abstract

Analysis of an aljamiado text of the Mancebo de Arévalo about food standards which allows Muslims to accept meat from Christian butchers. Reflexions on the flexibility of Morisco religious practice within the context of full maintaining his law.

Key words: Moriscos, aljamiado, Mancebo de Arévalo, alimentation, religiosity.

ORDEN DIVINO Y ORDEN HUMANO: EL TEMA DE LOS ESTADOS EN LA LITERATURA ALJAMIADA. ENTRE ESPAÑA Y EL ISLAM

*María Teresa Narváez Córdova**

"Como es arriba, es abajo", máxima atribuida a Hermes Trismegisto. La jerarquía social que propone el tema de los estados, junto a sus respectivas obligaciones, constituye un intento de remedar el orden divino, regido por la autoridad máxima, Dios. En muchas ocasiones el asunto de los estados no se limita a abordar las categorías sociales y sus respectivos deberes sino que incluye a menudo disertaciones morales, religiosas e incluso esotérico-místicas, como veremos en este trabajo. Me propongo explorar varios textos aljamiados[1] que dedican pasajes al tema de los estados. En una sociedad híbrida culturalmente, como era la española de los siglos XV y XVI, no debe sorprender que autores musulmanes incorporen en sus obras temas procedentes de la cultura cristiana. Tampoco es de extrañar que los "adapten" a un modelo islámico. Más aún cuando el Islam, sobre todo en sus comienzos, unía la autoridad política con la religiosa en la figura del califa[2].

Vicente Serverat, en su estudio *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la societé dans l'Espagne médiévale*[3] señala que de manera simultánea aparecen en el siglo XIV confesiones rimadas y manuales de confesión. En ambos gé-

* Universidad de Puerto Rico.

1. Se trata de textos redactados en lengua romance (castellano, en este caso), utilizando caracteres árabes. Es una escritura a menudo entreverada de vocablos árabes ydialectalismos (principalmente aragonesismos). Estos manuscritos se hacen clandestinos a partir del siglo XVI cuando en España se prohíbe el árabe hablado y escrito. Su temática es muy variada: traducciones de pasajes del Corán con sus comentarios, ritual y jurisprudencia islámicas, relatos de personajes coránicos, consejos, recetas médicas, conjuros mágicos, obras de astrología, técnicas de adivinación e interpretación de sueños, itinerarios de viaje, cuentas comerciales, anotaciones personales y poesía religiosa, entre otros.

2. Patricia Crone y Martin Hinds, *God'a Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 2003.

3. Grenoble, Université Stendhal, ELLUG, 1997.

neros, y en grados diferentes, aparece el asunto de los "estados". La sociedad medieval se concibe a imagen y semejanza de Dios: uno y tres en una armonía Trinitaria. Don Juan Manuel (1282-1348) en su *Libro de los Estados*[4] divide los tres niveles básicos o estamentos en: "defensores", "oradores" y "labradores", indica José R. Araluce Cuenca (*El Libro de los Estados de don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo*). Luego don Juan Manuel se contradice al señalar que los estados son tantos que no se pueden nombrar todos. Araluce Cuenca opina que el autor parece confundir entre "estado" y el "oficio" que se desempeña dentro de la comunidad. En todo caso, su enfoque ante el asunto es de carácter moral. Para don Juan Manuel conformarse con su estado traerá la felicidad humana y asegurará la vida eterna. Así, apunta Araluce Cuenca, su lista de niveles sociales no es social, alude a los diversos estamentos y oficios de manera secundaria "no para mostrarnos el desarrollo jerárquico de su mundo, sino para mostrarnos cómo y de qué manera podemos alcanzar el fin para el que hemos sido traídos a este mundo: la salvación del alma" (p. 43).

En el siglo XV se establece una jerarquía social compuesta de doce elementos. Así aparecen en Enrique, marqués de Villena (1384-1434), en *Los doce trabajos de Hércules*[5], en Pero Guillén de Segovia (1413-1475) en sus «Metros sobre los doce estados»[6] y en el muftí (jurisconsulto) y alfaquí de la aljama de Segovia, Yça Gidelli (o Içа de Gebir) en su "Suma de principales mandamientos y devedamientos de nuestra santa ley y sunna [tradición]" (1462)[7]. Serverat señala que existe una interrelación entre estos tres autores. Realiza un estudio comparativo de los doce "estados" y concluye que Gidelli se diferencia al no considerar el estamento eclesiástico y sustituir las categorías de "príncipe", "prelado" y "caballero" por las de "califa", "muftí" y "caudillo" (jefe militar), respectivamente. Podríamos decir que "islamiza" los "estados". En palabras de Pedro M. Cátedra se trata de una "adaptación para una cultura religiosa distinta" (p. 182)[8].

Enrique de Villena, según Cátedra: "diseña un plan utópico y universalista, en el que la ciencia metódicamente adquirida es compañera de la fortaleza y está al servicio de la 'cosa pública', de lo que se deriva una moralidad también utópica y representada por las varias facetas del semidios Hércules" (*ibídem*). Establece asimismo la deuda de Pero Guillén con Enrique de Villena. De éste incorpora Guillén el orden de los estados. Asimismo a Guillén "le sirve la obra de Villena para poner límites éticos al mundo en un orden político" (p. 185).

---

4. Edición de Ian R. Macpherson y Robert Brian Tate, Madrid, Clásicos Castalia, 1991. También consulté: Don Juan Manuel, *Libro infinido*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2003.
5. *Los doce trabajos de Hércules. Tratado de la lepra. Arte cisoria*, Palencia, Simancas, El Parnasillo, 2005.
6. *Obra poética*, ed. de Carlos Moreno Hernández, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989.
7. «Tratados de legislación musulmana», edición de Pascual de Gayangos, *Memorial Histórico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, V, 1853, pp. 247-421.
8. «Los doce trabajos de Hércules en el 'Tirant' (Lecturas de la obra de Villena en Castilla y Aragón)», en *Actes del Symposium Tirant lo Blanc*, Barcelona, Quaderns Crèma, 1993, pp. 171-205.

Así las cosas, no es de extrañar que autores musulmanes tanto mudéjares (Gidelli) como moriscos (el Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo) se sirvan del tema de los "estados" para exponer su propia visión social, ética y religiosa dentro de un marco islámico. No debe olvidarse que en los primeros tiempos del Islam el poder político y el religioso van indefectiblemente unidos. Mahoma reúne en su persona las categorías de Profeta y de caudillo militar. La *umma* (comunidad musulmana) era al mismo tiempo una congregación y un Estado[9]. No será sino hasta el siglo IX cuando comience una secularización del orden político. Ya no gobernarán califas (en árabe: khalīfat Allāh, literalmente "diputado de Dios", solían ser también descendientes del Profeta) sino emires, reyes y sultanes. Entonces comenzarán a traducirse del persa literatura de consejos de gobierno, a veces en forma de testamento. Más tarde el Islam producirá sus propios textos en materia político-moral. Entre ellos, destaco a autores como Algacel[10] e Ibn Ḥazm de Córdoba[11]. No he podido consultar estos textos (el de Ibn Ḥazm no ha sido traducido del árabe original). Un estudio de estas obras acaso arroje luz sobre otras posibles fuentes de los autores mudéjares y moriscos que exploraré aquí.

De otra parte, no debe perderse de vista que el Islam comprende todo un sistema de vida que incluye lo religioso y lo jurídico. Lo religioso depende principalmente del Corán y de la sunna o tradición, que se basa en testimonios sobre las palabras y acciones del Profeta a través de una cadena de transmisores autorizados que culminan en una fuente directamente relacionada a Mahoma, constituida por alguno de sus seguidores y testigos de su vida. Lo jurídico (la sharīᶜa), por su parte, depende de la legislación (o *fiqh*) íntimamente ligada en muchos casos a testimonios de carácter religioso y moral. Comprende las reglas otorgadas por Alá para gobernar a los hombres en todos los aspectos de su vida, tanto en lo espiritual como en lo secular. Se compone del Corán, del ejemplo del propio Profeta, de la analogía y del consenso de los estudiosos expertos en legislación. Entre los múltiples tratados de legislación

9. Patricia Crone, *God's rules. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic*, Political Thought, New York, Columbia UP, 2004.

10. Célebre filósofo, teólogo y místico persa (1058-1111) considerado un importante pilar en el Islam al intentar conciliar fe y razón. Su obra cumbre es su monumental *Iḥya' ᶜUlūm al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*). Sus numerosas obras tuvieron un impacto considerable en autores medievales europeos. Véase Miguel Asín Palacios, *Algazel. Dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, Comas Hermanos, 1904; H. Laoust, *La politique de Gazālī*. (*Fadā'ih al-bāṭiniyya*), Paris, 1970 y L. Binder, «Al-Ghazālī's Theory of Islamic Government», *Muslim World*, 45, 1955, pp. 229-241.

11. Filósofo y literato (994-1063), autor de *El collar de la paloma*, uno de sus más conocidos tratados entreverado de poemas. Véase Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932, 5 volúmenes (reimpreso en Madrid, Turner, 1984); Anwar G. Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago, Kazi, 1982 y la edición de Emilio García Gómez de *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza, 1971. Su tratado político es el *Kitāb al-faṣl fi 'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*, Cairo, 1317-1321, 5 vols.

musulmana, he consultado uno de los más importantes: *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* de Al-Mawardi (974-1058)[12]. Para este autor el contenido estrictamente legal es inseparable de las obligaciones éticas y religiosas. Otro texto jurídico que importa resaltar aquí es la *Tafrīᶜa* de Ibn al-Ǧallāb (siglo X)[13]. Esta obra trata más bien de casuística jurídica y fue considerada de referencia indispensable hasta la Baja Edad Media. Aunque se conservan varias copias en países musulmanes (Marruecos, Argelia, Túnez, Siria, Egipto y Arabia Saudí) además de uno en Gran Bretaña, es en España donde encontramos un mayor número de manuscritos de Al-Tafrī: tres en árabe y cuatro en romance aljamiado. Abboud-Haggar ha establecido sin género de dudas que este texto es también la fuente de las "Leyes de moros", que son en realidad una versión parcial y arbitraria de Al-Tafrī. Su huella perdura en autores moriscos como el Mancebo de Arévalo, a quien abordaré en detalle más adelante. Como dato curioso y posible exploración futura deseo mencionar el caso de Ibn ᶜArabī de Murcia (1165-1240), posiblemente el místico más sobresaliente en el Islam. Este redacta un tratado en el que elabora en clave mística las jerarquías sociales, estableciendo una analogía entre el hombre y su alma con el rey y sus súbditos[14]. Una vez más vemos que el Islam no es ajeno al desarrollo literario del asunto de los estados, tanto en forma de tratados jurídico-morales como en obras de carácter simbólico y místico. Con todo, no hemos hallado ningún texto que establezca un listado de categorías sociales tan minucioso como los de don Juan Manuel, Villena y Pero Guillén de Segovia. Incluso sospechamos que puede no existir pues el Islam considera la *umma* como una comunidad igualitaria. Bajo este punto de vista acaso no incorpore una jerarquización pormenorizada de cada estado como lo vemos en Europa.

Por eso no deja de sorprender que varios tratados islámicos redactados en España incorporen el tema de los estados en forma similar a la de los autores españoles señalados. L.P. Harvey[15] es el primero en explorar el texto de Gidelli sobre los estados. También destaca que el manuscrito aljamiado *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, redactado por el alfaquí Baray de Reminyo y el Mancebo de Arévalo (en adelante, *Breve compendio*, Dd.9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge) prácticamente copia el pasaje de Gide-

12. Traducido por Wafaa H. Wahba, *The Ordinances of Government*, Reading, UK, Garnet Publishing, The Center for Muslim Contribution to Civilization, reeditado en 2006.

13. Editado por Soha Abboud-Haggar, *El tratado jurídico de Al-Tafrīᶜ de Ibn al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra (Zaragoza)*, estudio, glosario y confrontación con el original árabe por…, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1999, 2 vols.

14. *El Divino gobierno del reino humano y otros tratados*, interpretación, introducción y epílogo de Sheij Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Buenos Aires, Santiago Arcos, El Sereno, 2006.

15. «'The Thirteen Articles of Faith' and 'The Twelve degrees in which the World is Governed': Two Passages in a sixteenth-century Morisco Manuscript and their Antecedents», en F.W. Hodcroft, D.G. Pattison, R.D.F. Pring-Mill y R.W. Truman (eds.), *Mediaeval and renaissance Studies in Spain and Portugal in Honour of P.E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 15-29.

lli[16]. Deseo hacer constar que he descubierto que otras dos obras del Mancebo de Arévalo también tratan sobre el tema de los estados. Uno es el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* (en adelante, *Sumario*, Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid)[17] y la *Tafsira* (Junta LXII)[18]. Curiosamente, estas obras no se limitan a reproducir el texto de Gidelli sino que incorporan un comentario muy original en torno a los estados. Incluso en su *Tafsira* el Mancebo se sirve nada menos que del prólogo de *La Celestina* (que cita parcialmente al pie de la letra) para apoyar su disertación sobre los estados[19]. Vemos que este tema está bastante difundido entre la población musulmana de España, si bien adaptado al propósito doctrinal islámico de sus autores.

Pero vayamos al origen: Yça de Gidelli. Este alfaquí mudéjar es muy conocido por la colaboración que ofreció a Juan de Segovia (nacido Juan Alfonso González, 1390s-1468), que fue maestro en Salamanca, obispo en Saboya y Palestina, conciliar en Basilea e islamólogo) en su proyecto de elaboración de un Corán trilingüe (texto desaparecido actualmente)[20]. En diciembre de 1455 llega Gidelli a Aitón para reunirse con Juan de Segovia y realizar una copia en árabe del Corán y su traducción al castellano, explicándole a Segovia los pasajes más oscuros del libro sagrado. Juan de Segovia, a su vez, realizó una traducción del castellano al latín que se escribe de modo interlineal a la versión castellana. Además Gidelli le prepara a Segovia un sumario explicativo de cada una de las azoras del Corán y una exposición de los trece artículos de la fe islámica, "pero lo que Segovia juzgaba de mayor utilidad para discutir con los propios musulmanes, era la anotación de los artículos abrogados que el alfaquí había hecho en su traducción. Escribió también para él, aunque de forma compendiada, la vida y genealogía de Mahoma, a más de otros opúsculos referentes al Islam" (Cabanelas, p. 143). No sabemos si estas obras fueron compuestas por él, o acaso meras copias y refundiciones de textos ya existentes. Tras cuatro meses de intenso trabajo, Gidelli regresa a Segovia (estaba recién casado) y en 1462 redacta la obra que nos ocupa: *Suma de principales mandamientos y devedamientos de nuestra santa ley y sunna [tradición]* (conocida también como *Breviario sunní*, como la denominaremos en adelante, y *Kitab segoviano*). Se con-

16. Harvey lo incorpora en su citado artículo.

17. Editado por Gregorio Fonseca Antuña, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por El Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002.

18. Editado por mí, *El Mancebo de Arévalo: Tratado [Tafsira]*, edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova, Madrid, Trotta, 2003.

19. He publicado un estudio de propósito sobre tan inesperada apropiación literaria, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*», *Bulletin of Hispanis Studies*, Liverpool, LXXII, 3, 1995, pp. 255-272. Incluyo como Apéndices los textos completos sobre los estados de Gidelli, el *Breve Compendio*, el *Sumario* y la *Tafsira*.

20. Darío Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, edición facsímil. Estudio preliminar por Emilio Molina López y Concepción Castillo Castillo, Archivum, Universidad de Granada, 2007.

servan seis copias del texto completo: una en caracteres árabes (Escuela de Estudios Árabes CSIC, Madrid), Junta I, y cuatro en caracteres latinos: Junta LX (Biblioteca Nacional de Madrid), 2076 (antes F.138) y 6016 (antes Q.193) en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 11/9396 (antes S-3) (único texto de Gidelli editado en su totalidad por Pascual de Gayangos) y el recientemente descubierto en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)[21]. El manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 5301 (antes Gg.180) incluye sólo el primer capítulo de la obra de Gidelli.

El pasaje que nos ocupa es el capítulo LX, el último del *Breviario sunní* y se titula «De la doctrina y grados en quel mundo se rige y gobierna». Estos grados son: "alhalifa" (califa), "muftí" (jurisconsulto o juez de apelación, superior al cadí), caudillo, religioso, ciudadano, mercader, menestral, maestro, discípulo, labrador, baldío y mujer. Para Harvey la fuente de Gidelli son *Los doce trabajos de Hércules* de Enrique de Villena, adaptados a una sociedad islámica, en sus primeros dos "grados" (p. 23). Es curioso apuntar que a la hora de comentar estos grados, Gidelli altera el orden y coloca a la mujer en el penúltimo y a los baldíos en el último. La explicación de cada uno de estos grados no solo los describe sino que remite al comportamiento recto que redundará en la salvación del alma. En esto no se diferencia de la postura moral que prevalece en sus antecedentes españoles. Lo que sí resulta desconcertante es que este capítulo cierre un tratado de ritual y legislación musulmanas. Según Gerard Wiegers, el más destacado estudioso de Gidelli[22], esto puede explicarse si tomamos en cuenta la secuencia de los tres últimos capítulos: el LVIII es "De las señales del día del juyiçio y fin deste siglo", el LIX: "Qué cosa es repintençia y como se ha de hazer para que sea buena" y el LX: "De la doctrina y grados en quel mundo se rige y gobierna". Para Wiegers se trata de un intento de revivificar los valores religiosos musulmanes en un contexto mesiánico que sostiene una conversión final de todos al Islam. Creo que otros textos aljamiados que comentaré más adelante pueden apuntar hacia otras posibles interpretaciones para la inclusión de los "estados" dentro de un texto jurídico-religioso musulmán. Me parece que acaso respondan a una situación inmediata de caos y amenaza a la comunidad islámica. Creo que es en este contexto que debe considerarse la insistencia de autores mudéjares y moriscos en una conducta recta y, sobre todo, acorde a los preceptos islámicos como condición para salvar el alma.

De lo que no cabe duda es de la gran difusión que el texto de Gidelli tuvo en épocas posteriores. Como he señalado, se conservan varias copias de su obra. Más aún, y como ha explorado Wiegers, se observa la huella del alfaquí

21. María Judith Feliciano Chaves, «Yça Gidelli y la Nueva España: un manuscrito del 'Breviario sunní' en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)», *Aljamía* (Boletín de Información Bibliográfica), Universidad de Oviedo, 13, 2001, pp. 48-51.

22. *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and sucessors. A Historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado,* Tesis Doctoral, Universidad de Leiden, 1991.

segoviano en muchos textos aljamiados posteriores. En lo que toca al tema que nos ocupa, exploremos tres obras que parecen recoger, ampliar y comentar las jerarquías sociales, siempre supeditadas a una lectura ética moral dentro de un marco islámico. Los tres textos son del Mancebo de Arévalo, si bien uno de ellos fue redactado en colaboración con el alfaquí aragonés Baray de Reminyo (no es posible determinar qué pasajes compuso uno y otro, excepto en aquellos que incorporan anécdotas que permiten identificar a su autor). Es el *Breve compendio* el que sigue más de cerca la disertación de Gidelli. Pero constituye una suerte de *amplificatio*: añade comentarios para acentuar la disposición y deberes de cada estado. Veamos un ejemplo.

Para Gidelli:

> "Baxo del estado y regla del muftí biben los alimes [sabios], letrados, alfaquies, legistas, sabidores, coronistas, predicadores, declaradores, disponedores, administradores, consegeros, logicos, filosofos y todos los otros letrados que an de ser subditos por ley, que cada uno dellos tiene lectura en su grado y arte de ciençia para ordenar y cumplir y determinar de las cosas de justiçia temporal y çelestial, de lo qual ussando sabiamente, cada uno con efecto y claridad de birtud, abrán el bien berdadero" (Gayangos, p. 413).

En el *Breve compendio*:

> "El segundo grado es el de mufti, que es protector de la ley y sunna, y su juicio es absoluto. Puede sobre crimen de ley castigar, matar y conceder decretos y otras preeminencias de la ley y sunna. Es pilar de nuestro honrado alquren [Corán], así como el alhalifa, bajo del cual estado son los naḥues [comentadores del Corán], que estos son los ordenadores, sarḥadores [exegetas] y declaradores del honrado alquren, de donde toman gobierno las cuatro reglas. Los ᶜalimes [sabios] son los que sirven mezquitas de aljamas, adelantados para el servicio de Allah, examinados por Malik [Mālik Ibn Anas, jurisconsulto fundador de la escuela maliquita de derecho] y sus tenentarios. No pueden ser oprimidos sino en ciertas cosas extravagantes reservadas al sumo alhalifado, y todos son sujetos al mufti. Bajo de este estado viven todos los alfaquíes, legistas, sabios, cronistas, predicadores, declaradores disponedores, administradores, consejeros, lógicos, filósofos, teólogos y todos los otros letrados que han de ser súbditos por ley, que cada uno dreellos tiene lectura en su grado, y arte de ciencia de ordenar, cumplir y determinar las cosas de la justicia temporal y espiritual, de lo cual, usando cada uno con efecto, claridad y virtud, serán merecedores del bien verdadero, perdurablemente" (véase Harvey, p. 26-27. Advierto que he modernizado todas las transcripciones de aljamiado de las obras del Mancebo de Arévalo para facilitar la comprensión del texto, aunque conservo algunos términos que reproducen el "sabor híbrido" del texto. En ese caso, los defino entre corchetes).

La minuciosidad con que se ofrecen los detalles relativos a este estado en el *Breve compendio* acaso respondan a que el público lector está menos familiarizado con estas categorías o quizás responda al "estilo literario" del Mancebo de Arévalo, reconocidamente enrevesado.

Merece la pena en este punto ofrecer algunos datos sobre su persona, por ejemplo los que incluye el propio Baray de Reminyo: "Y yo comencé esta obra

ocho años después de la dicha conversión [se refiere a la de los moriscos de Aragón en 1525, por tanto la fecha del *Breve compendio* sería 1533], con ayuda de un escolano de buena doctrina, avisado y de largo comentario: era natural de Arévalo…muy experto…en la lectura arábiga, hebrea, griega y latina y en la aljamiada muy ladino"[23]. Su condición de "escolano" parece remitir a su carácter de estudioso, aunque no habría que descartar otras acepciones del vocablo, tales como "sacristán o acólito". El pretendido poliglotismo que Reminyo le adjudica al Mancebo merece un estudio aparte. La obra del Mancebo está entreverada de citas y frases en latín: seguro que éstas le otorgaban a su disertación una autoridad y un aire de erudición que sin duda impresionaría vivamente a sus lectores. Y aunque su manejo del hebreo y del griego es más bien modesto sería extraordinario en el contexto morisco y posiblemente contribuiría no poco a su prestigio dentro de esta comunidad. A instancias de varios sabios, el morisco escolano se da a la tarea de recoger información sobre doctrina y ritual islámico. El Mancebo viaja extensamente por la Península durante la primera mitad del siglo XVI recopilando el saber conservado por la población morisca e incluso criptojudía.

Adelantándose por siglos al periodismo moderno, el joven peregrina por toda España con el fin de adoctrinarse y "entrevistar" –no hay palabra más adecuada que esta– a los sobrevivientes de la caída de Granada. La información que recopila es de una importancia estremecedora, pues nos permite acceder por primera vez al testimonio directo de las víctimas de 1492 y de las minorías clandestinas musulmanas y judías de la España del XVI. Elabora una curiosa teoría que considera a los musulmanes de España como elegidos de Dios que han recibido como castigo a sus pecados y transgresiones la destrucción y dispersión de su comunidad. Confía en que la condena de su pueblo no se prolongue más de 40 años (en abierta referencia a la duración del éxodo de Israel por el desierto). Las fuentes hebraicas que el Mancebo utiliza en este pasaje (al que he dedicado un estudio)[24] para exponer la historia del pueblo hebreo no sorprenden en el contexto de su obra, si bien resultan insólitas en otras obras aljamiadas, basadas casi exclusivamente en textos musulmanes. El Mancebo, en cambio, incorpora en sus escritos las más variadas fuentes, desde Platón y San Pablo (a quienes utiliza para apoyar la condena islámica al vino), hasta el cadí sevillano Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī, Algacel o Al-Ḥasan, entre muchos otros[25].

---

23. M.ª Teresa Narváez, *Tratado*, pp. 21-22. El pasaje está tomado a su vez de L.P. Harvey, «Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, XXIII, 1958, pp. 49-74.

24. «Mitificación de Andalucía como 'nueva Israel': el capítulo 'Kaída del-Andaluzziyya' del Manuscrito aljamiado la Tafçira del Mancebo de Arévalo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1, 1981, pp. 143-167.

25. Véase María Teresa Narváez, «Writing without Borders: Textual Hybridity in the Works of the Mancebo de Arévalo», *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, Vol. 12, n.º 1. Edición especial: *Interrogating Iberian Frontiers*, edición de Barbara F. Weissberger, María Judith Feliciano, Leyla Rouhi y Cynthia Robinson, Leiden, Brill (con la colaboración de la Institución "Fernando el Católico"), 2007, pp. 487-497.

Incluso parece que nuestro morisco, en su obra *Sumario* adjudica a figuras musulmanas sentencias que provienen en realidad de la tradición católica y concretamente nada menos que de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, según ha descubierto Gregorio Fonseca. Sin demasiados escrúpulos de rigor, el Mancebo ha hallado en Kempis un caudal de sentencias ascéticas que sirven perfectamente para su disertación islámica, por lo que las incorpora, adjudicándoselas a prestigiosas figuras del mundo musulmán. Más que una tendencia sincrética religiosa de parte del Mancebo, como propuso en su día Eduardo Saavedra[26], nos parece más bien que se trata de un esfuerzo encaminado a demostrar que otras tradiciones coinciden en ciertas posturas y actitudes fundamentales en el Islam, una validación y reafirmación de éste. De otra parte, es innegable que nuestro morisco no fue ajeno a la tradición cristiana, hecho explicable dada su condición de escolano. Más aún, recordemos que el Mancebo se comportaría públicamente como católico practicante: sabemos que en cierta ocasión hizo la misma confesión de pecados a diversos sacerdotes, cada uno de los cuales le impuso una penitencia diferente[27]. Esto le convenció del carácter arbitrario de esta práctica sacramental católica. Su obra, de estilo personalísimo, con un vocabulario "horriblemente difícil" (la frase es de Harvey) y un discurso complejo y en ocasiones indescifrable no tiene parangón en el corpus aljamiado. Su disertación incluye doctrina, ritos, jurisprudencia, reglas de convivencia y modales, pasajes esotéricos, refranes y sobre todo innumerables testimonios personales que nos permiten atisbar al variado panorama humano de la España de su tiempo. Con auténticas dotes de "cronista" y autor "costumbrista" describe el físico, la personalidad y la vivienda de muchos de sus "maestros" religiosos. En escenas de gran plasticidad, accedemos a encuentros, enseñanzas, discusiones y, sobre todo, a la nostalgia de un mundo y una cultura en vías de desaparecer ante la represión de las autoridades cristianas.

Pero volvamos al tema de los estados. En el *Sumario*, su obra más ascética, el Mancebo de Arévalo aborda sólo tres estados: el de califa, el de muftí y lo que él denomina: "estado podiçial" (vocablo que parece asociarse a poderío. Comprobamos que nuestro autor realiza una variante significativa a las categorías tradicionales, incorporando un nuevo estado). Parecería que este "estado podiçial" tiene connotaciones espirituales. Dice el Mancebo:

> "Capítulo del estado podiçial. Éste es de los devotos [o ascetas] yotras…personas recogidas y amparadas. De todos los estados, éste es el más feliz para el alma. Dijo Katādatā [tradicionista islámico]: ¡Ah, qué buen perdón…verá quien

26. «Literatura aljamiada. Discurso de recepción en la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878», *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, M. Tello, VI, 1889, pp. 140-192 y pp. 237-328.

27. L.P. Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», en *Actas del Primer Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, Colección de Literatura Española Aljamiado y Morisca (CLEAM), 1978, pp. 21-42.

> dejare la pleitesía del mundo! Dijo ʿUmar Bey [personaje no identificado]: Oh, siervos de Allah, yo os consigno al Paraíso a todos los adiestrados de buena intención y obra, aquellos que desdeñaréis el mundo porque la vida es para el otro mundo. Dijo Almurabey [personaje no identificado]: ¡Oh, cómo pasamos los piélagos de esta vida sin hacer acato de lo que habemos de ser, y cómo habemos de pasar por la dormida mayor, y nos han de dar el parabién de nuestro despertar! Plegue a Su Divina Bondad inmensa que nos dé tal perdónque pongamos "açcud" [ampara] para cuando sople Içrafil [Azrael, el ángel que toca la trompeta el Día del Juicio Final] con su trompeta, que dicen los naḥues [comentadores del Corán] que hará tan fuerte resoplido que no quedará alᶜars [trono] cuyo centro no se estremezca y se mueva y lo que más se removerá será la tierra que pisaron los hijos de Adán. Bien sintió Almurabey lo que dijo, pues el rey de Córdoba lloró toda la luna dulḥigante [último mes del calendario musulmás, mes de la Peregrinación a Meca], tan buena para los adoctrinados y saliḥas [piadosos, ascetas]. A éstos llaman llorosos espirituales, que dan luz con sus hechos" (Cf. Fonseca, *Sumario*, p. 268. La modernización es mía).

El pasaje parece original, hasta el momento no hemos topado con ninguna fuente de la cual pueda derivarse. El motivo del llanto espiritual sí puede trazarse a Gidelli: "y para que los pecadores sus grandes pecados les sean tornados meritos, llore el largo tiempo que estubo en ellos, con lagrimas de sangre sallidas de su coraçon hasta que muera"[28]. Wiegers señala que las lágrimas del arrepentimiento constituyen un tema místico común entre los sufíes[29]. En efecto, Annemarie Schimmel destaca el elogio de las lágrimas entre ascetas y místicos: éstas "borran" la tinta negra en la que están escritos los pecados[30]. Parecería que algunos ecos del sufismo aún resonaban entre los musulmanes de la España del siglo XV y XVI[31].

---

28. Véase P. de Gayangos, *op. cit.,* p. 411.

29. P. 138.

30. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, North Carolina Press, 1975, pp. 414-415.

31. Este tema ha suscitado gran interés. Incluso llegó a proponerse a los moriscos como posible vínculo entre el sufismo y los místicos cristianos españoles. Saavedra, *op. cit*.; Miguel Asín Palacios, «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *Al-Andalus*, I, 1933, pp. 7-79; «El símil de los castillos y moradas en la mística islámica y en Santa Teresa», *Al-Andalus*, XI, 1946, pp. 263-274; «Sadilies y alumbrados», *Al-Andalus*, IX-XVI, 1944-1951, estos dos últimos han sido publicados como libro, *Sadilies y alumbrados*, estudio introductorio de Luce López-Baralt, Madrid, Hiperión, 1990; Álvaro Galmés de Fuentes, «Significado e influencia de los moriscos conversos en el pensamiento heterodoxo en la España cristiana», en *Le Vᵉ Centenaire de la Chute de Grenade. 1492-1992. Actes du V Symposium International d'Études Morisques,* Abdeljelil Temimi (ed.), CEROMDI, Zaghouan, Tunisie, 1993; Luce López-Baralt y María Teresa Narváez, «Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, 1981, pp. 17-51 y reproducido en Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990; María Teresa Narváez, «¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?», en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y novedad*, Madrid, Trotta y Centro Internacional de Estudios Místicos, 1996 y «El despertar y el sueño: dos motivos místicos en un texto

Merece la pena destacar que el *Sumario* sólo incluye los tres primeros estados y que todos están relacionados con el Islam. No puedo asegurar que ese fuera el texto original compuesto por el Mancebo: quizás los mencionó a todos en una redacción original y el manuscrito que conservamos es una copia editada. Pero me inclino a pensar que en este caso eligió circunscribirse sólo a tres estados con el fin de "islamizar" su discurso, ignorando deliberadamente el resto de "grados" o jerarquías que serían contrarias, como ya se ha mencionado, al espíritu igualitario de la umma islámica. Acaso su elección apunta a que observa un debilitamiento de la práctica islámica secreta entre sus lectores moriscos y desea fortalecerles en la práctica y fe. Con todo, es obvio que a esta comunidad morisca le sería muy difícil ejercer en la clandestinidad su jerarquía religiosa y jurídica: difícilmente podrían ordenar sus jueces azotes o la muerte o incluso dirigir la oración sus imames. Y si lo hacían sería en el más estricto secreto y con riesgo de sus vidas.

Pero es en la *Tafsira* donde el Mancebo de Arévalo despliega su ingenio discursivo. En su «Capítulo de los estados» el propósito primordial no es realizar un listado de jerarquías y oficio sino destacar la importancia de desempeñarse recta y virtuosamente. Nuestro morisco advierte a sus lectores que los más altos estados son los más riesgosos para el alma, entrañan mayor peligro de revés espiritual. En su exposición incluso insiste en señalar los aspectos más negativos del mundo. Se sirve para ello de una extensa cita sacada del prólogo de *La Celestina* (cita que a su vez Fernando de Rojas traduce del *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca)[32]. Creo que para un morisco sometido a las presiones de una sociedad que perseguía a los criptomusulmanes y conversos de judío, propiciando un clima de angustiosa desconfianza, el texto de Petrarca, que ve al mundo como producto de "lid y contienda", describía certeramente su propia realidad. (No olvidemos que Rojas, converso de judío, también se siente impactado por ese mismo pasaje de Petrarca: de seguro reflejaba el entorno en el que le tocó vivir.) No hay que olvidar, de otra parte, que también don Juan Manuel, Villena y muy especialmente Pero Guillén describen los peligros, tentaciones y actos impropios de los miembros de cada estado en sus respectivas sociedades. Su descripción de vicios sirve de base para destacar la importancia y necesidad de sus consejos morales. Pero sólo en la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo vemos incorporada una visión del caos y la con-

---

aljamiado», en William Mejías López (ed. y comp.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. II, pp. 1213-1222, entre otros. Las investigaciones que Luce López-Baralt y yo misma hemos abordado sobre este asunto apuntan hacia un conocimiento ya muy fragmentado e incompleto de motivos y términos esotéricos y místicos entre los autores moriscos.

32. Hemos constatado que el Mancebo cita por Rojas, toda vez que su pasaje es casi idéntico al de éste y se diferencia notablemente de la primera traducción al castellano del texto de Petrarca, realizada por Francisco Madrid y publicado en 1525. Véase, María Teresa Narváez, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco…».

tienda de dimensiones universales y no meramente humanas. Las imágenes de Petrarca que Rojas traduce y el Mancebo incorpora casi parecen apocalípticas.

Examinemos más de cerca el «Capítulo de los estados» de la *Tafsira*. El autor comienza haciendo referencia a los deberes u obligaciones del hombre, y a la necesidad de poner a prueba los consejos y discernir los que son verdaderos. Establece un orden de seres a los que el hombre está obligado. Éstos son: su Creador, sus padres, la aljama (comunidad islámica), sus parientes, sus hijos, los pobres, los afligidos y los animales provechosos. Es entonces cuando pondera los peligros del mundo con estas palabras:

> "es menester audacia porque el mundo da lo peor de su casa y naturaleza, cría las cosas a manera de contienda y a modo de pleitesía, contrario unos de otros. Y por eso es bueno que cada uno roa las cortezas de los edificantes y de sus dichos tan provechosos, de aquellos que por sus claros ingenios espirituales merecieron ser honrados y aprobados" (pp. 295-296. He modernizado el texto).

En este punto añade la cita del prólogo de *La Celestina*. Solo cito un fragmento:

> "Más dicen: sin lid ni ofensión ninguna cosa engendró la naturaleza que es madre de todas las cosas…que las estrellas se encuentran en el firmamento de los cielos; adversos elementos unos a otros se rompen, estremecen las tierras, ondean las mares, el aire se sacude…Estrellas, peces, aves y los demás terrestes animales, hasta los pensamientos guerrean entre los jaleqados [creados] y discurren las pleitesías y guerras, las artes y los engaños contra los cuerpos y las almas y en toda cosa se parecerá lo mismo" (p. 296).

Ante este panorama desolador, el Mancebo cita a ᶜUmar Bey para destacar la importancia de que cada uno reconozca su estado: rico o pobre, grande o menor. En todos hay posibilidad de salvación para aquellos que poseen buena consciencia. Pero es preciso reconocer que los más altos son los más peligrosos: son los que pueden traer más daño al alma.

Incorpora una anécdota recogida por Katādatā según la cual un judío planeaba asesinar a ᶜUmar (el primer califa tras la muerte de Mahoma). Eran tiempos de hambre y escasez y un día ᶜUmar le obsequia al judío treinta dátiles. El generoso gesto impactó tanto al judío que, arrepentido, lanzó el puñal que llevaba bajo su manto, confesó a ᶜUmar sus planes y se hizo musulmán. El episodio sirve para ilustrar la importancia de las buenas obras y de los ejemplos virtuosos, incluso hacia quienes consideramos nuestros adversarios. Finalmente, el Mancebo destaca el poder de la conducta recta y piadosa, sea en lo tocante a la ley y sunna, en la guerra, en las relaciones familiares y comerciales. Termina con un hermosísimo pasaje que describe la luz beatífica que alcanzaremos a ver si obramos de acuerdo a las enseñanzas del Corán. Cito sus palabras:

> "Dicen los naḥues [exegetas] que si descendiese a este alᶜarsse [trono, en este contexto, plano terrestre] una centella de la claridad de aquella luz beatífica del alᶜarsse soberano donde Su Bondad manifestó las cosas incomprensibles, que la tal vislumbre no impediría cosa a vuestros ojos por delante ni por detrás,

> tanto con ampara como sin ella, tanto lejos como cerca, tanto lo mínimo como lo grande, ni aunque fuese un átomo a sol saliente y otro a sol poniente. De tal suerte que la luz de nuestros ojos penetraría como la luz del sol de este alᶜarsse. Dice el honrado Alcorán: Alcanzaréis esta luz, no seáis negligentes, obrad según el Alcorán y habréis luz y descanso y holgura en vuestras almas" (p. 298).

Me parece que en este capítulo el tema de los estados es un mero pretexto para disertar en torno a un mundo caótico y hostil en el cual se hace imperativo mantenerse fiel a la devoción musulmana, si se quiere alcanzar la salvación del alma. No basta obrar con rectitud, es necesario seguir las enseñanzas del Corán para alcanzar ese estado de "iluminación", ese anegarse en la "luz beatífica". No cabe duda de que estamos ante un discurso que recuerda poderosamente al de los místicos. No solo por su insistencia en esa luz que todo lo inunda sino en esa sensación de abarcarlo todo: lo alto y lo bajo, lo lejano y lo cercano, lo oculto y lo manifiesto[33]. Si el pasaje es original del Mancebo de Arévalo, estamos ante un autor con un estilo propio y una auténtica vocación literaria. Como en otros pasajes de su obra, se apropia de textos ajenos (en este caso, Gidelli y Petrarca por vía de Fernando de Rojas) pero no se limita a copiarlos. Los adapta y utiliza como punto de partida para exponer su propio discurso espiritual, siempre orientado hacia una exaltación de las excelencias del Islam. Resulta conmovedor comprobar cómo en tiempos tan "recios" para los moriscos, perseguidos en un denodado intento de asimilación de parte de las autoridades cristianas, un grupo de musulmanes secretos arriesga sus vidas para mantener viva su identidad religiosa. Clandestinamente y sin duda con una red de apoyo amplia, viajan, se reúnen, leen, traducen, copian y redactan textos que hoy son testimonios invaluables de una comunidad en vías de desaparecer. Los textos árabes y aljamiados que nos dejaron, ocultos en pisos falsos, nichos y columnas nos revelan un componente poco conocido de la sociedad y la cultura de la España del Siglo de Oro. Una comunidad secreta que lucha por preservar su identidad legando por escrito y en el alfabeto árabe (sagrado por ser vehículo de la revelación Divina en el Corán) un caudal de creencias, prácticas, relatos, poemas y anécdotas que conforman su concepto del mundo

33. Recordemos los versos extáticos de San Juan de la Cruz en su «Cántico espiritual», que abarcan los elementos (tierra, agua, aire), lo alto y lo bajo, el silencio y el sonido, lo cercano y lo lejano, la noche y el día:

> Mi Amado, las montañas
> los valles solitarios nemorosos,
> las ínsulas extrañas,
> los ríos sonorosos,
> el silbo de los aires amorosos,
>
> la noche sosegada
> en par de los levantes de la aurora,
> la música callada,
> la soledad sonora,
> la cena que recrea y enamora.

y de la vida. Entre ellos, el joven escolano conocido como el Mancebo de Arévalo aprovecha textos y temas ajenos al Islam y los "islamiza" al emplearlos para su propósito adoctrinador. Los estados son para él vehículo idóneo para insistir en sus estrictas pautas morales islámicas. En una sociedad que pretende relegarlos y hacerlos desaparecer como nación, en un ambiente plagado de lides y contiendas es imperativo recordarles a los lectores moriscos que hay un orden divino y que cada hombre puede remedarlo actuando con rectitud y devoción. Es esto lo que hace el Mancebo de Arévalo, como en su día lo hicieron sus antecesores literarios cristianos y mudéjares.

Los textos aljamiados que aquí hemos comentado dan fe de una sociedad pluricultural. Los moriscos leen los textos cristianos a la par que los islámicos. Ante al enfrentamiento religioso, existe también un cierto acercamiento de intención, si bien por vías distintas. Las comunidades cristiana y musulmana, en medio del desorden y el caos, intentan establecer un orden social y religioso terrestre, que sea reflejo de ese orden perfecto del cielo.

Apéndice I

De la doctrina y grados en quel mundo se rige y gobierna *Breviario sunní* de Yça Gidelli[34]

El mundo se rige y gobierna en doze grados. El primero grado es el estado de *alhalifa* [califa]. El segundo de *mufti* [jurisconsulto]. El tercero de caudillo. El quarto de religioso. El quinto de ciudadano. El sexto de mercaderes. El séptimo de menestrales. El octabo de maestros. El nobeno de diçipulos. El dezeno de labradores. El onzeno de baldios [ociosos, sin oficio]. El dozeno de mugeres. Cada grado y estado de los quales contiene en sí dibersas costumbres, tratos, ussos, bibiendas y exerçicios. Empero si cada uno ussa de su arte en su tiempo y lugar, segun como debe, acordando y entendiendo sobre su estado y arte, amando á su Criador, tomando solo aquello que fuere suyo, serán dignos de ser loados y bien abenturados, dexando á parte los baldios de quien hize mençion, para en su lugar dar noble exemplo.

El estado y grado de *alhalifa*, conbiene saber que es adelantado de Allah *taale* [ensalzado sea], mayor en la tierra y gobernador justo, en la qual regla y estado biben y deçienden prinçipes, reyes, gobernadores y justiçias: todos los quales arriba dichos son obligados á ebitar yra, cobdiçia y todos los otros biçios, manteniendo y guardando justiçia, tomando sus derechos debidos y serán dignos de gloria perdurable. Baxo del estado y regla del mufti biben los alimes [sabios], letrados, alfaquies [jurisconsultos], legistas, sabidores, coronistas, predicadores, declaradores, disponedores, administradores, consegeros, logicos, filosofos y todos los otros letrados que an de ser subditos por ley, que cada uno dellos tiene lectura en su grado y arte de çiençia para ordenar y cumplir y determinar de las cosas de justiçia tem-

34. Pascual de Gayangos, *op.cit.*, pp. 412-416. He definido entre corchetes los vocablos árabes.

poral y çelestial, de lo qual ussando sabiamente, cada uno con efecto y claridad de birtud, abrán el bien berdadero.

El grado del caudillo es que debaxo de su estado y regla biben todos los capitanes, alcaldes, caballeros y todos los otros hijos de algo y de linage, gentiles hombres que usan y biben de armas y caballerias y todos los otros grados birtuosos á quien perteneçe de exerçitar y multiplicar las birtuossas costumbres, lealtades y franquezas en lo que tienen á cargo de servir y gobernar, á conserbaçion y defensa del bien comun á fin de lo que fueron criados, con lo qual salban sus almas.

Baxo del estado y grado de religiossos bibe todo creyente en el Criador que bibe en regla de la creençia y salud del alma, que es ser birtuoso y bien abenturado en mantener y guardar la ley, abito y comunidad del *alchama* [reunión de musulmanes], ajuntamiento y ermandad della. Ay unos de mayor religion que otros en quanto son apartados de los biçios, assi como los ayunadores, limosneros y oraçioneros de bida santa, con la qual bibienda son bien abenturados y salban sus almas.

Baxo del grado del ciudadano biben muchos onrrados hombres que no biben de trabajar con sus manos, sino que tienen heredades de que se mantienen; ni tratan, ni son conoçidos de trato, sino de fe y de conçiençia, pagando sus diezmos y *azaquees* [limosnas] y que cumplen con Allah y ganan buena fama.

Baxo del grado de los mercaderes biben todos los que tratan de mercadurias en bender y comprar, nabegando por el mar y por la tierra, poniendose en peligro: los que hazen abenençias en guisa de mercadurias, sabido el probecho segun biben: tendeeros, traperos, joyeros, espeçieros, boticarios y todos los otros que con su trato y abenençia biben sin engaño, con justo pesso y medida: manteniendo berdad y justiçia, guardando su conçiencia, y temiendo ad Allah salban sus almas.

Baxo del grado de ofiçiales biben todos los que tienen ofiçios que hazen tales cosas de sus manos y las venden con que se mantienen de sus trabajos: todos los ofiçiales de qualquiere generos que sean que ganan de comer sin cargo de conçiencia sirben ad Allah y gobiernan sus cuerpos y salban sus almas.

El grado de maestro debaxo del qual biben todos los maestros de la ley y çunna [tradición], de teologia, filosofia, logica, mediçina y todos los que saben enseñar disçipulos de alguna sabiduria, doctrina y buena arte y enseñamiento, en lo qual ganan su mantenimiento y salbaçion para sus almas.

Baxo del grado de disçipulo biben todos los que aprenden leyes ó artes con maestros, y todo aquello es doctrina birtuossa, la qual continuando salban sus almas.

El estado de labradores se dizen billanos: en el qual grado biben cabadores, acarreadores, molineros, labradores, ganapanes que lleban cargas á cuestas de unas tiendas á otras y hazen lo que les mandan en qualquiera cosa; peones, ortelanos que todos biben usando corporalmente ofiçios baxos y menospreçiados, los quales continuando á buen fin sin mal engaño se mantienen y se salban. El grado de mugeres es que biben en su estado toda muger dueña ó donzella, moça ó casada, biuda ó sierba, y todos los otros grados femeniles y mugeriles: cada una segun su grado, biben en graçia de Allah *taale*, siendo leales con él y sus criaturas, y salban sus almas.

Baxo del grado del baldio biben todas las otras personas que son fuera de los nombrados, en cuyos biçios biben y abitan los corsarios, ladrones, robadores, biolentadores, rufianes, malas hembras, hechizeros, adebinos y todos los otros que biben cara con dos en-

besses, bistiendo un abito y usando de otro, traydores, traspassadores, mintrossos, ymbidiossos, maliçiossos, sospechossos, blasfemos, embriagos, consentidores de pecados luxuriossos, biçiossos, ereges, foragidos, apartados de la bida birtuossa que no hazen cosa buena por si ni sus miembros, sierbos del cuerpo universal de la espeçie umana, compañeros y pobladores de la carçel y de la horca, y al fin del ynfierno: exemplo dado por Allah á las criaturas, sobre lo qual los buenos deben esforçarse procurando creçer en birtudes y los malos en refrenamiento de sus biçios.

Conocer debrian los buenos que los tiempos [son] perdidos, quando de sus artes no ussan, ni cumplen con Allah ni con sus deudos ni *çunnas* del *açala* [oración] y sus encomiendas, y que son obligados en aquel punto que desto cesan á entrar de nuevo en la carrera, y que si no lo fazen son contados en el grado de los baldios, nobadores, y traspassadores de las obras birtuossas. Por lo qual á los unos y á los otros combiene aborrecer los biçios y hazer berdadera repintencia, y seguir la birtud, apartandose de los biçios y pecados, y desta suerte alcançarán la felicidad de la gloria perdurable por el bien abenturado *mhd*. [Muḥammad] *çalle Allahu aleyhi guaçalam* [bendígale Dios y le salve] y con los de su *aluma* [comunidad, pueblo] que fueron buenos y siguieron las birtudes para siempre jamas. Y las loores son ad Allah, criador de todas las cossas, en quien todo huelgo cumplido consiste. Plegue á su santo poder darnos su graçia para que hagamos cossas con las quales él sea serbido y pagado, y nos defienda por su infinito poder de hazer cossas malas con que se dessirba y nos dé gloria perdurable. *Emen ye Allah rabbi yl aalamina* [Amen, oh, Allah señor de los mundos].

Apéndice II

Breve Compendio
Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo[35]

Capítulo terçero de los grados en que el mundo se gobierna

Los grados o estados en que el mundo se gobierna son doze, de los cuales sacan los naḥues [comentadores del Corán] grande número de doctrina, y cada uno destos grados o estados contiene en sí dibersos costumbres, tratos y bibiendas, usos y exercicios, de los cuales, usando cada uno en su tiempo y lugar segun debe, acordando, sirbiendo y amando a su criador, serán dignos de ser loados [234v] dexando aparte el dozeno y último grado, del cual haremos menção en su lugar y tiempo, los cuales grados son lols sig[u]ientes: el grado de alẖalīfa [califa], el grado de muftī [jurisconsulto], el grado de caudillo, el grado de religioso, el grado de çiudadano, el grado de mercaderes, el grado de ministro, el grado de maestro, el grado de diçipulo, el grado de labrador, el grado de muger, el grado de baldíos.

El primero grado es el estado de alẖalīfa, adelantado mayor de Allah, çubḥānahu [alabado sea], y su regla deçiende de los annabíes [profetas], y su estado de los más nobles de la criazón del mundo, por donde no pude faltarle la nobleza. No cabe su fecho a par de ningún fecho terrestre, por la asistençia que le terrestó [sic] Allah. A él es debido todo omenage y obediençia

35. L.P. Harvey, «The Thirteen Articles…», pp. 25-29. He definido los vocablos árabes entre corchetes.

por la acomanda que led dio Allah de la conquista y defensa del addīn del alislem [religión del Islam], del cual grado deçienden y toman origen los prínçipes, reyes, prebostes y todos los demás que rigen y cobiernan [sic], administran justiçia del segundo mandamiento relatada, a todos los cuales toca ebitar ira, soberbia y enojo, juçgando con toda derechura, y tomando su derecho justo, serán dignos de alabança en este mundo y mereçedores de gloria perdurable.

El segundo grado es estado de muftī, que es protector de la ley y çunna, y su juiçio es absoluto. Puede sobre crimen de ley castigar, matar y conçeder decretos y otras preeminençias de la ley y çunna. Es pilar de nuestro onrado alquren [Corán], así como el alḫalīfa, baxo del cual estado [235r] son los naḥues, que estos son los ordenadores, xarḥadores [exegetas] y declaradores del onrado alquren, de donde toman gobierno las cuatro reglas. Los ᶜalimes [sabios] son los que sirben mesquidas de aljamaᶜas [mezquitas de comunidades], adelantados por serbicio de Allah, examinados por Melik y sus tenentarios. No pueden ser oprimidos sino en ciertas cosas estrabagantes reserbadas al summo alḫalīfado, y todos son sugetos al muftī. Baxo deste estado biben todos los alfaquíes [expertos en ley musulmana], legistas, sabidores, cronistas, predicadores, declaradores, disponedores, administradores, consegeros, lógicos, filósofos, teólogos y todos los otros letrados que an de ser súbditos por ley, que cada uno dellos tiene lectura en su grado, y arte de çiençia de ordenar, cumplir y determinar las cosas de la justiçia temporal y espiritual, de lo cual, usando cada uno con efecto, claredad y birtud, serán mereçedores del bien berdadero, perdurablemente.

El grado terçero es de caudillo, segunda persona del alḫalīfa, diputado para gobierno de toda la gente de g[u]erra, el cual puede con absoluta hazer y deshazer, subir y baxar cargos, castigar, mandar y bedar en las batallas, trabadas y reñidas. Es absoluto para todo lo que su pareçer le conbida, y quedando después de la batalla sugeto a su alḫalīfa, baxo del cual grado o estado biben capitanes, qaḍis [jueces], caballeros, hijos de algo y de linages conoçidos, gentiles ombres que usan y biben de armas y caballerías o tratos birtuosas costumbres, lealtad y franqueça, en lo que está a su cargo, y gobernar a conserbaçión y defensa de bien común, a fin de lo cual fueron criados.

El grado de religioso: este es estado podiçial, el más feliçe para el alma, en el cual estado biben todo creyente bienabenturado que mantiene y g[u]arda la ley, ábito y comunidad del aljamaᶜa, toda ermandad y concordia. Ay unos de más religión que otros, en cuanto son apartados de los biçios, así como son ayunadores, limosneros, oraçioneros, y todos los que hazen bida rabidal [eremitas]. Todos éstos son acotados por débiles para la g[u]erra, ni pueden ser oprimidos para tales exerçiçios, baxo de las cuales bibiendas sustentan sus cuerpos y salban sus almas.

El grado quinto es estado de çiudadano, en el cual biben todos aquellos que son sustentados de sus rentas de eredades sin trabajo de sus manos ni ningún género de trato. Son ombres onrados de fe y de conçiençia, pagando sus dieçmos, acudiendo con sus algos a la defensa del addīn, y a toda neçesidad y cuita aljamaᶜal. A éstos llaman los naḥues fiadores situados, acreedores firmes, éstos son en segundo grado y posesión de mayoría y onra primitiba y justa. Pagando sus azzakees [limosnas, diezmos], cumplen con Allah y salban sus almas.

El grado de mercaderes biben todos que tratan de mercaderías [236r] compras y bentas, y son nabegantes por mar y tierra, poniendo en peligro sus personas y mercaderías, haçiendo abenençias justas, como son tenderos, traperos, joyeros, espeçieros, boticarios, y todos los otros que con su çierto trato y abenençia biben sin engaño, con justo peso y cumplida mesura, manteniendo berdad y g[u]ardando sus conçiençias, temen ad Allah y g[u]ardan sus almas.

El sétimo grado es estado de ofiçiales, en el cual biben todos aquellos que tienen ofiçios, y con las labores que hazen de sus manos, bendiéndolas, sacan sustento para sus cuerpos, de lo cual se mantiene todo ofiçial con trabajo justo, gobiernan sus cuerpos y salban sus almas.

El grado de maestro es el estado octabo. En él biben todos los maestros y enseñadores de la ley y çunna, y todas las demas artes y çiençias, y todos los que saben enseñar diçípulos de çiençia o arte. Este grado toca a los padres de familias en enseñar a sus hijos y súbditos, todos los cuales, enseñando, gobernando y doctrinando, ganan sustento corporal y espiritual.

El grado nobeno es estado de diçípulo. En este grado biben todos los que aprenden leyes, çiençias o artes, ofiçios con maestros, que todo es dotrina y enseñança buena, los cuales, continuando la birtud y la çiençia de su arte, gobiernan sus cuerppos y sus almas.

El grado dezeno es grado de labradores, que se llaman billanos, cabadores, molineros, labradores, ganapanes que lieban cargas a cuestas de unas partes a otras, y hazen lo que les mandan, alquiladores, peones, ortelanos, que todos biben usando sus ofiçios baxos y menospreçiados. Destos son muy açeptas de Allah sus buenas obras, por la menoscabança de sus ofiçios y bibiendas, y sus minçiones son muy ḥaleles [lícitas], y continuando a buen fin, y sin engaño, de que se mantienen y salban sus almas.

El onzeno grado es estado de mugeres, en el cual bibe todo ábito de muger, dueña, donzella, moça, biuda, sierba y niña, y todos los otros grados femeniles y mugeriles que biben en graçia digna, siendo leal ad Allah y a toda criatura, biben en buena fama onradas y salban sus almas.

El dozeno y último grado es estado de baldíos, en el cual biben todas las otras pesonas que son fuera de los nombrados, como son corsarios, ladrones, robadores, biolentos, rufianes, malas hembras, hegizeros, adebinos, y todos los que biben cara con dos fazes, que bisten un ábito y usan otro, dizen uno y obran otro, traidores, traspasadores, mintorosos, enbidiosos, maliçiosos, sopechosos, luxuriosos, erejes encartados y fuera echados de la birtuosa bida, que no hazen cosa [236r] buena por sí ni por otro, seg[u]idores de sus apetitos, sustentando solamente los biçios del cuerpo de la espeçia unibersal y umana, pobladores de la cárçel y de la horca y del infierno, de lo cual debe tomar exemplo toda criatura, y conoçer deberían los tales su mal estado, y considerar los buenos que los tiempos perdidos cuando de sus artes no usan, ni cumplen con Allah ni con sus deudos de la ley y çunna, en aquel punto son puestos en el número y grado destos baldíos, robadores y transgresores, por lo cual los unos y los otros deben aborreçer los tales biçios y hazer berdaderas apenidençias, por las cuales alcançarán la feliçidad de la gloria perdurable.

Apéndice III

Sumario del Mancebo de Arévalo[36]
Capítulo del estado de alḫalifa [califa] y cómo es debido conocer su autoridad y acatar su hecho y nombre

Es debido a todo muslim [musulmán] por lejano que sea, tener un aliento de fe hacia el alḫalifa y así lo manda nuestro honrado Alcorán. Porque alḫalifa está en lugar de Allāh en derecho y en hecho, y no puede derogar la Guerra Santa por ninguna vía. Y manda Allāh sea de todo muslim acatado tanto en ausencia como en presencia; y esto por la asistencia que le prestó Allāh çubḥā-nahu [ensalzado sea}.

Y así mismo es la persona del alḫalifa en gran obligación para todo muslim, no cabe su hecho a par de ninguno. A él es debido todo homenaje, a él es debido todo el provecho de la obediencia, a él es debido todo el encanto de nuestros diezmos y así mismo el azzakā [limosna] adeudado por nuestro honrado Alcorán.

Como dijo ᶜUmar bey: La gran joya a gran señor pertenece porque su distribución es en sufragio de todos y no puede caer en destino. [125v] Y quien no obedece su mandato es digno de muerte; y el preboste o rey que tomare pleitesía con alḫalifa pues allá irán al infierno. Y no pasan los decretos de ley si no los asiste alḫalifa o su presidente y es su conquista justa contra todo decretante de ley o xara [ley civil] y contra toda rebeldía que se haga contra su real estado. Y quien le niega sus diezmos será partícipe del infierno.

De modo que todo el provecho [o ventaja] de nuestra posibilidad es conocer lo que manda nuestro honrado Alcorán porque hay mucho movimiento en breves dichos y todo abunda y nos consta, y así mismo esta conspiración alḫalifal.

Y quien diga denuesto contra alḫalifa, dice contra Su Divina Bondad pues no repudie nadie lo sobredicho porque es obligación de todo muslim.

Capítulo donde se declara el estado de muftí [jurisconsulto] y cómo todo muslim es obligado a conocer su acatamiento

El muftí es protector de la ley y su juicio es absoluto y puede, sobre crimen de ley, castigar y matar y conceder decretos y otras preminencias de ley sunnal [de acuerdo a la tradición]. Es pilar de nuestro honrado Alcorán, así como alḫalifa del addīn [religión]; no puede nadie conceder en los cabildos naḥuales [relativos a los exegetas] sin decreto de muftí.

Esta preeminencia es muy honrosa y toca obedecer a todo cultivador de ley y a todo elector por idóneo que sea –hasta nuestro Mālik [tradicionista y creador del rito maliquí] es súbdito suyo– y es reformador de todos los cabildos.

---

36. Véase *Sumario de la relación y ejercicio espiritual…*, edición, estudio lingüístico y glosario por Gregorio Fonseca Antuña, pp. 265-269. He modernizado el texto y definido entre corchetes vocablos árabes y confusos. He intentado preservar en parte el estilo original.

No puede usar de achaque ni de ninguna prontitud y es temido por todo delito santimonial [relativo a los santos].

Es en su procedimiento sobrevenir a todo lo grave de la ley y sunna, como detractor de xara y ley, tiene en los naḥuis más sabios que hay en toda la regla de Malik. [126v] De este juicio del muftí no hay apelación.

Son tantos los réditos de esta regla que no hay [lugar] para los tafsirar [comentar] si no rogar por la observanza de estos estados, a lo cual estamos obligados todos los muslimes so pena de juro, que esto ya nos será demandado como siervos de Allāh çubḥānahu.

Capítulo del estado podiçial [relativo al poderío]

Este es el de los alᶜabidās [recogidos o amparados] y otras cualesquiere personas recogidas y amparadas. De todos los estados, éste es el más feliz para el alma.

Dijo Katādatā: ¡Ah, tan buen perdón que verá quien dejare la pleitesía de este mundo!

Dijo ᶜUmar bey: ¡Oh, siervos de Allāh, yo os consigno al Paraíso a todos los capacitados espiritualmente de anniya [buena voluntad] y obra, aquellos que haréis desdén de este mundo, porque la vida es para el otro mundo.

Dijo Almurabāᶜi: ¡Oh, cómo pasamos los piélagos de esta vida sin darnos cuenta de lo que habemos de ser, y cómo habemos de pasar por la dormida mayor, y nos han de dar el parabién de nuestro despertar!

Plegue a Su Divina Bondad inmensa que nos dé tal perdón que pongamos açubd [ampara] para cuando sople Içrafīl en su trompeta, que dicen los naḥuis que dará tan fuerte toque, que no quedará alᶜars [trono] sin estremecerse y moverse su centro, y quien más se retorcerá será la tierra que pisaron los hijos de Adán,

Bien sintió Almurabāᶜi lo que dijo, pues lloro el rey de Córdoba toda la luna de dulḥiḡante [último mes del calendario musulmán, mes de la peregrinación a Meca], tan buena para los aptos y saliḥas [piadosos, eremitas]. A éstos llaman llorosos espirituales, que dan luz con sus hechos.

Dice ᶜUmar bey: Si los hijos de Adán tasasen sus alḥulas [actos profanos] y dormidas [en sentido espiritual] y no dejasen envejecer [127v] sus gravedades [en este contexto, malos actos], serían saliḥas con los buenos y los santos.

Como dice la Mora de Úbeda: No hay cosa más amada que la salvación: de todos muy adorada y de pocos obrada.

Pues no puede ninguno sin plañida [lloro] dar fragancia a su alma porque ya nos enseñó Adán con cuarenta años de alqafara [penitencia] hasta que los atajó Gabriel [el ángel] por mandado de Allāh y lo amaḥó [perdonó, borró sus pecados] Gabriel de parte de Allāh, consignándole al estado alᶜarssikal [del trono de Dios][37].

37. De aquí en adelante el texto aborda otros asuntos de doctrina y ritual no relacionados con el tema de los estados.

Apéndice IV

Capítulo que trata de los estados y sus conocimientos *Tafsira* del Mancebo de Arévalo[38]

Dice Muḥammad Algacel que es propiedad de discretos examinar todos los consejos y por ligera creencia no probar lo que parece dudoso, sopesar la creencia por la honra de Allāh y por la suya propia y para ejemplo de la comunidad, porque no es verdad todo lo que tiene semejanza de verdad. Pues dice más: El pensamiento el sabio nunca se aparta de lo que puede acaeceer, siempre con recelo de su buena fama y honra teniendo siempre en la memoria las obligaciones naḥuales [propias de los exegetas del Corán]. Que la primera obligación es la que se debe a su Creador, y la segunda a sus padres, y la tercera a su aljamaᶜa [comunidad de fieles], y la cuarta a sus parientes, y la quinta a sus hijos, y la sexta a los pobres, y la séptima a los aflijidos, y la octava a los animales provechosos. Y para todo esto es menester audacia porque el mundo da lo peor de su casa y naturaleza, cría las cosas a manera de contienda y a modo de pleitesía, contrario uno de otro y por esto es bueno que cada uno roa las cortezas de los [hombres] constructivos y de sus dichos provechosos, de aquellos que por sus claros ingenios espirituales merecieron ser honrados y aprobados. Con lo poco que saquemos [de sus ejemplos] colmaremos nuestra escasa diligencia. Más dicen: **[39]Sin lid ni ofensión ninguna cosa engendró la naturaleza que es madre de todas las cosas, las cuales dan testimonio en su pronunciación que las estrellas se encuentran en el firmamento de los cielos; adversos elementos unos a otros se rompen, estremecen las tierras, ondean las mares, el aire se sacude, suenan sus llamas, los vientos entre sí traen perpetua guerra, los tiempos contienden y litigan entre sí, cada uno y todos contra nosotros. El verano vemos que nos aqueja con calor demasiado, el invierno con frío y asperezas; así que estos que nos parece revolución temporal, esto que nos sostenemos, esto que nos criamos y vivimos si comienza a ensoberbecerse más de lo acostumbrado no es sino guerra. Y cuánto se ha de temer manifiéstase por los grandes terremotos y torbellinos, por los naufragios e incendios, así celestiales como terrenales; por la fuerza de los aguaduchos, por el retumbe de los truenos, por el ímpetu de los rayos; aquellos cursos y recursos de las nubes de cuyos abiertos movimientos para saber la secreta causa de donde proceden, no es menor la disensión de las escuelas que las turbaciones de todos los que distinguen tales secretos. Pues entre los animales ninguno hay en su género: no carecen de guerra. Estrellas, peces, aves y los demás terrestes animales**, hasta los pensamientos guerrean entre los jaleqados [creados] y discurren las pleitesías y guerras, las artes y los engaños contra los cuerpos y las almas y en toda cosa parecerá lo mismo. Y los estados en que vivimos guerrean unos contra otros por falta de conocimiento. Los bajos estados por llegar y los altos por mandar traen entre sí la guerra heredada de unos para usurpar a otros hasta

38. Tomado de María Teresa Narváez, *El Mancebo de Arévalo*, pp. 295-298. He modernizado el texto y definido entre corchetes vocablos árabes o confusos. He intentado conservar en lo posible el estilo original.

39. El pasaje del Mancebo marcado con ** está tomado casi al pie la letra del prólogo a *La Celestina* de Fernando de Rojas. Éste a su vez lo tradujo del *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca. Véase María Teresa Narváez, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco…».

que vean las señales juicio. Dijo ᶜUmar bey: ¡Oh, si los hijos de Adán conociesen su estado de rico o pobre, de grande o menor! Dijo más: que este es el más alto conocimiento después del conocimiento del Creador y de sus mandamientos. Dijo más: que los estados que son en mayores comodidades son los que atañen al mundo y al alma; y por esta vía los que más dañan son los más altos, grado tras grado y los más cercanos a la reparación del alma son los bajos estados, comenzando por los annūtas [afeminados] y así grado tras grado. Dijo más: En todos los grados hay salvación y constreñida [¿arrepentimiento?] para los de buena consciencia. Y la mayor constreñida es la del estado mayor porque es sometido a la Suma Bondad y a los otros grados en grado mayor. Y por eso dijo el annabī [Profeta] ṣᶜm [abreviatura para "Bendígale Dios y le salve"] a los de su compaña: No queráis desear estados altos, que son grandes sus contornadas [reveses]. Más dijo: Tendréis seguridad cada uno con su avenida [acuerdo o ajuste] y no denostéis vuestro hado y estado porque denostando vuestra avenida, denostáis a Allāh sbḥnh [abreviatura para "alabado sea Dios"] y porque los estados y grados son departidos cada uno de por sí. Y aquí no se departen más allá de que hay seguridad en todos si los adornas de buena contemplación. Y en cualquiera de ellos sea vuestro contento perdurable, que esto es vuestra primera apariencia, amando a todo muslim [musulmán], con reconocimientos usados como lo son: hablas amorosas y arrakᶜosas [propias de los movimientos rituales de la oración] y otros usos de los antiguos; que aún hay algunas reglas de ellos a manera de socorro, haciendo presentes alrraḥmosos [misericordiosos] de poca cantidad y de mucha maduración para la conveniencia de la gente. Porque donde hay o debe haber agradecimiento no puede haber remordimiento de lo bueno que ha de vencer a lo malo, y también tornarse a Allāh sbḥnh. Y por eso dijo Katādatā: Más cerca está lo bueno de lo bueno que lo malo de lo malo. Pues amad los socorros a menesterosos y las datūas [dádivas] graciosas, placenteras, ke todo es amado por Allāh. Y dijo más Katādatā: La obligación antepuesta es alabada y amada por Allāh y por las gentes. Y esto se colige por la siḥāba [compañeros del profeta Mahoma que establecen la tradición]. Un judío quería matar a ᶜUmar y le acompañaba: todos estaban muy tristes porque era tiempo de hambre. Y ᶜUmar le dio como presente treinta dátiles y cuando el judío vio tal gesto, se sacó un puñal que llevaba bajo el manto y lanzólo fuera. Y después le confesó cómo había sido su voluntad matarlo y enseguida se hizo muslim y fue amado por la siḥāba. Pues hechos como estos son innumerables, no dejen los muslimes de hacer tal bendición hasta su muerte. Dijo Katādatā: Haz guerra contra tu carne y no te canses y descansará tu alma en los duelos de tus restauraciones [restituciones] y alᶜadabes [tormentos]. Tanto en esta vida como en el otro mundo no hay libertades ni ruegos de aflijidos hasta que hayas redimido tus pecados como lo manda Allāh por su honrado Alcorán. Pues no seas tayuḥ [vocablo no identificado] en tu vida, sé desvelado para contigo mismo y para todos, serás de tu desvela [?] y serás desvelado, como dijo Zacarías: "Si das a todos, todos te darán a ti".

No juntes lo malo con lo bueno. Y no uses de hablas vanas ni graciosas de modo que puedas causar alguna deshonestidad, que es un uso vil y trae menoscabo de obra y honra. Y quien hace eso no puede ser adelantado en el-aṣṣala [oración] ni pasa por alwalī [el que presenta a la novia en la boda] justo ni tiene acto a sus años [?] hasta su vista de luna sino para un tercero, y si es idóneo de letras no puede faṣalar [¿de faṣl, excelencia?] sino reprochadamente y queda desprovisto de todas las honras hasta que sea conocida su enmienda por su recato y contrato [?]. Y pasa su testimonio en crimen y testamentos de difuntos y puede, en falta de alimām [el que dirige la oración en la mezquita], atender a las juras si tiene baastantes letras [es letrado] y para tales cosas que no son honradas. La contratación más honrosa es seguir por la vía de los que tratan por la ley y la sunna [tradición]. Y la segunda los belicosos

de la guerra, que están acostumbrados a hablar de armas. El tercer poderío es el trato de los que guardan [prohíben, evitan] las denostanzas contra padres y ancianos; y el cuarto es en casos perseverantes [?]. Y el quinto es la contratación de compras y ventas justas y no sigas las que no son nombradas por su trato deshonesto. Porque dijo Al-Ḥasan: Toda la vida es llena de caminos buenos y de caminos malos y de alqafaras [penitencias] grandes y pequeñas y rellegan [?] de pecados oscuros, pequeños y grandes. Dijo más: que hay caminos de recuerdo y caminos de descuido. Dijo más, que hay caminos que traen penitencias y otros que se las llevan. Y por esta causa hay muchos que pintan estos caminos en paños para la soledad del olvido. Y por eso dijo ᶜUmar bey, admirado: ¡Oh, hijos de Adán, las buenas vías serán pagadas y las malas vías serán pagadas. Bien que cifró este alimām para los negligentes de estas vías y caminos. Dicen los naḥūes [exegetas] que si descendiese a este alᶜarsse [trono, en este caso, plano terrestre] una centella de la claridad de aquella luz beatífica del alᶜarsse soberano donde Su Bondad manifestó las cosas incomprensibles, que la tal vislumbre no impediría cosa a vuestros ojos por delante ni por detrás, tanto con ampara como sin ella, tanto lejos como cerca, tanto lo mínimo como lo grande, ni aunque fuese un átomo a sol saliente y otro a sol poniente. De tal suerte que la luz de nuestros ojos penetraría como la luz del sol de este alᶜarsse. Dice el honrado Alcorán: Alcanzaréis esta luz, no seáis negligentes, obrad según el Alcorán y habréis luz y descanso y holgura en vuestras almas.

Resumen

Se explora el tema de los estados en la literatura medieval española y en el Islam tardío español. Un análisis de cómo aborda este tema la obra aljamiada (escrita en castellano con caracteres árabes) y clandestina del Mancebo de Arévalo (s. XVI) arroja luz sobre la "hibridez cultural" de España. El Mancebo de Arévalo "adapta" los estados según su predecesor, el alfaquí mudéjar Içа Gidelli e ilustra su comentario con citas del prólogo de *La Celestina*. La comparación entre el tratamiento del tema (con connotaciones sociopolíticas y religiosas en el caso islámico) entre cristianos y musulmanes (sean mudéjares o moriscos) nos revela cómo ambas comunidades intentan establecer un orden ideal ante la realidad caótica que les ha tocado vivir.

Palabras clave: Mancebo de Arévalo, Içа Gidelli, estados, orden social.

Abstract

It explores the motive of the "states" (estados) both in Spanish medieval christian literature and in late Muslim Spanish literature. The latter analysis of the abovementioned motive includes the clandestine aljamiado (written in Castilian using the Arabic alphabet) works of the Mancebo de Arévalo (XVIth century) which demonstrates Spanish cultural "hibridism" or multiculturalism. El Mancebo uses both his predecesor, the mudéjar afaquí Içа Gidelli and parts of *La Celestina*'s prologue to illustrate his commentaries. The comparison between christians and muslims (including both mudéjares and moriscos)

treatment of the sociopolitical (and religious in the Islamic approach) motive of the "states" shows that all communities were struggling to establish an ideal order among the chaotic social reality in which they were living.

Key words: Mancebo de Arévalo, Iça Gidelli, "states", social order.

 Sharq al-Andalus, 20 (2011-2013), pp. 223-247

LA CULTURA DE LOS MORISCOS VALENCIANOS

*Ana Labarta**

La sociedad "morisca" en general ha sido objeto de atención desde el mismo siglo XVI y ha originado un océano de bibliografía que aborda muchos de sus aspectos, entre ellos la dificultad de la sociedad dominante para imponerles su religión cristiana, su lengua romance y sus leyes romanas.

En el presente trabajo voy a ocuparme sólo de los moriscos valencianos, porque son los que conozco mejor de primera mano, a través de sus documentos y material de archivo; y hablaré de su cultura, atendiendo a la propuesta que me han hecho los organizadores del presente homenaje.

Antes de empezar convendrá que explique qué entiendo por cultura. Sigo a Mosterín, quien define la cultura como "la información transmitida por aprendizaje social entre animales de la misma especie" en oposición a lo natural que es "la información transmitida genéticamente". La cultura es todo lo que deriva de la creación humana y se transmite por imitación, mientras que los procesos naturales tienen lugar y se transmiten de manera mecánica. Según estos planteamientos, son cultura todas las obras, ideas y actos humanos no naturales.

Así pues, la cultura –tal como se entiende actualmente– es el conjunto de todas las normas con las que una sociedad regula el comportamiento de las personas que la integran, en todas sus facetas y aspectos. Es también el conjunto de los conocimientos, informaciones y habilidades que posee el ser humano, pero no sólo: incluye todas las creencias, costumbres y prácticas, sociales e individuales, públicas y domésticas. De manera que debemos considerar "cultura" el conjunto de todas las manifestaciones humanas; es una característica universal, que poseen todas las sociedades en cualquier lugar y época, si bien sus rasgos pueden diferir de una a otra y modificarse dentro de una misma.

La cultura de la comunidad musulmana valenciana tenía unos rasgos que se habían venido transmitiendo de padres a hijos y que en buena parte llegaron hasta la época que aquí nos ocupa y que denominamos "morisca", es decir, el periodo que va desde el bautismo obligado de 1526 hasta la expulsión de 1609. Algunas de aquellas antiguas pautas se habían visto modificadas a partir de la

* Universitat de València.

llegada de Jaime I (m. 1276) con la imposición por parte de la autoridad pública cristiana de una serie de superestructuras políticas, sociales, administrativas y fiscales. En las fechas posteriores, la presión política, económica y religiosa del grupo cristiano dominante intentó modificar más a fondo otras muchas pautas culturales de la sociedad morisca. El bautismo impuesto en 1526 marcó un punto importantísimo de inflexión, ya que a partir de esa fecha quedaron prohibidas todas las manifestaciones religiosas musulmanas, la aplicación de la ley islámica y las instituciones comunitarias inspiradas en ella.

Pero la cultura está constituida por muchos más elementos que la religión y los aspectos de la vida relacionados con ella. Además, para que se dé un proceso de cambio cultural es preciso que la comunidad en cuestión perciba la acción o característica nueva como preferible a la anterior, que entonces abandonará. Las autoridades españolas pretendieron obligar a la comunidad morisca a dejar sus rasgos culturales propios sin haberle aportado y hecho asimilar antes unos elementos culturales alternativos apetecibles que sustituyeran a los que se les prohibían; intentaron hacerles adquirir de manera forzosa determinados patrones culturales extraños, extranjeros, que a menudo estaban en contradicción con sus tradiciones. La consecuencia fue la que era lógico esperar: no consiguieron su propósito, sino una colección de delitos y procesos.

Fuentes

Para conocer una sociedad ya desaparecida hemos de acudir necesariamente a las fuentes escritas y a las manifestaciones arqueológicas y artísticas conservadas. Podemos acceder así sólo a una aproximación muy limitada y parcial; en el caso de los moriscos, aparte de la documentación en árabe escrita por ellos mismos, la mayor parte de las fuentes de que disponemos corresponden a la visión del otro grupo: normas del rey, procesos civiles, criminales o inquisitoriales, que nos dan noticia de los nombres y acciones de los infractores y de los castigos impuestos y por tanto nos dan información sesgada.

Una de las fuentes que mejor conozco y que he trabajado desde hace tiempo es el conjunto de procesos inquisitoriales y causas de fe contra moriscos valencianos que se custodian en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. No es una fuente primaria, porque los testimonios moriscos fueron redactados por secretarios que escribían en castellano lo que los protagonistas explicaban en sus declaraciones, traducido a veces del árabe mediante intérprete y otras muchas resumido o parafraseado. Pero en el curso de la narración se recogen al paso expresiones, aclaraciones, datos y pequeñas noticias que nos van dando briznas de información sobre el comportamiento de aquella sociedad. En la exposición que sigue voy a documentar algunos aspectos de la cultura morisca a través de citas extraídas de las fuentes inquisitoriales.

Lo cultural afecta a todas las facetas de la vida, hasta incluso a las que pueden parecer más insignificantes. En un contexto asfixiante en que cada gesto,

cada palabra, cada silencio era analizado con lupa por la comunidad cristiana, buscando una pista de conducta musulmana, los testimonios ante la Inquisición revelan multitud de rasgos culturales propios de la comunidad morisca; no todos son religiosos, aunque tal parecían a los ojos de los delatores porque no coincidían con sus propios patrones de actuación.

La simple curiosidad antropológica podía resultar nefasta: sor Margarita Roda, monja del monasterio de la Encarnación en Valencia fue procesada en 1531 bajo la acusación de que "tenía amistad con un moro y su madre, se avia alheñado y comido cosas y adreçado y cozinado de moros; y havia ydo a ver como parían las moras y cómo enterravan los muertos y baylavan" (555/3).

El elemento discordante entre las dos sociedades puede deberse a que una forma cultural contrasta con la otra por tratarse de soluciones diferentes a un mismo problema: hablar árabe o hablar castellano; freír con aceite o freír con manteca de cerdo; rezar determinadas oraciones o rezar otras; la manera de degollar o matar los animales; la manera de sentarse...

Pueden manifestarse por acciones positivas en que el rasgo que nos interesa está presente entre los musulmanes y ausente entre los cristianos, como sería estar circuncidados los hombres, lavarse (¡incluso en invierno!), comer carne los viernes o en Viernes Santo.

O a la inversa, el elemento cultural marcado puede estar ausente entre los musulmanes y presente entre los cristianos, que comen durante el Ramadán, van a sermones y acuden a misa entre semana. Pedro Ximi, de Pedreguer, dijo que: "No había entrado en la iglesia en su vida, ni pensaba [...] y no se bolvería christiano aunque le cortasen con unas tigeras y le hiziesen pedaços" (libro 936 [1577] 150).

La lengua, lectura y escritura

La población morisca del Reino de Valencia conservó mayoritariamente hasta la expulsión el uso de la lengua árabe. Así lo señalan las referencias contemporáneas y las sucesivas medidas proyectadas por las autoridades con el fin de erradicarla. La mayoría de las moriscas procesadas por la Inquisición valenciana necesitó un intérprete para poder declarar. En árabe están los documentos y firmas escritos por esta comunidad a lo largo de todo el siglo XVI y principios del XVII; y se han conservado varios cientos de ellos. Carmen Barceló editó 211 textos árabes en sus *Minorías islámicas en el País Valenciano*, en el libro *Archivos Moriscos* hemos editado conjuntamente otros 177; y tenemos en estudio muchos más aún inéditos.

Respecto a la situación ligüística, es bien conocido el testimonio del jesuita contemporáneo Ignacio de las Casas, quien decía (f. 19 r-v) que: "los [moriscos] de Valencia hablan la lengua arábiga y son raros dellos los que entienden bien la española o sean capaces de un razonamiento o discurso principalmen-

te en cosas de la fe por muy ladinos que sean; los más deste reino saben leer y escrevir su lengua arábiga, tienen escondidos muchos libros de su secta, ritos y ceremonias; sustentan // alfaquíes que se la enseñan".

Los datos que tenemos sobre esta zona parecen indicar que en las áreas rurales la población era arabófona monolingüe, mientras que había cierta tendencia al bilingüismo en las ciudades. Muchos hombres tenían conocimientos de romance, pero eran raras las mujeres que hablaban más lengua que la árabe. Como parece lógico, el monolingüismo árabe se mantenía en proporción inversa a los contactos entre moriscos y cristianos viejos.

Se trata de un grupo que habla árabe de tipo magrebí, en la variedad andalusí, con peculiaridades propias de la época y zona[1].

Conservar la lengua árabe era uno de los rasgos culturales que caracterizaban a la comunidad morisca valenciana, una seña de identidad a la que no estaban dispuestos a renunciar. En 1604 Ángela Palaua, vecina de Mislata, dijo que "primero moriría que dejase su algaravía" (libro 938 [1604?] 283). Por las mismas fechas Ángela Rabaça, de Vallés y vecina del arrabal de Xàtiva, declaraba que "fue mora y no hiço otra cosa más de hablar en algaravía" (554/12), de donde se desprende esa vinculación entre "ser mora" y "hablar árabe" que tanto molestaba a las autoridades.

Es una sociedad alfabeta y diglósica, que intenta escribir en árabe literal, y en la que muchos de sus miembros llevan en árabe libros de cuentas y escriben mensajes y cartas. Como narra un testigo "quando tienen la pasqua o quaresma de moros le embian al dicho Çoayat Muça de otros lugares cartas en algarabía avisándole de como es ya la pasqua o quaresma para que dé aviso a los otros lugares que ayunen y hagan las ceremonias de moros y así él da aviso a los de Chiva y a otros lugares" (553/15 Miguel Muza vecino de Chiva, s.a.).

Los moriscos leen y copian libros, los aprecian, compran, venden y poseen. Y no tienen sólo ejemplares del Corán, sino también obras de distintas temáticas: tradiciones religiosas, derecho, gramática, textos médicos y científicos[2]. De hecho están a la última en bibliografía y si necesitan algún libro que no tienen no dudan en hacérselo traer de Argelia. Catherina Mandarany, mujer de Antonio Amarel, de Carlet, declara que "su marido desta save leer y escrivir y tiene muchos libros en una arca o cesta" (554/19, 1602). Alonso Lapeña, dulzainero de Domeño, tenía en 1599 dos libros; una vez vistos por un experto resultó que "el uno dellos era de sirurgia y el otro de cuentas" (552/30).

Algunos incluso se atrevían a hacer composiciones literarias y sabemos que circulaban poemas en alabanza de Mahoma, romances y canciones de te-

1. Puede verse la caracterización del dialecto andalusí en Corriente, 1992; las peculiaridades del dialecto árabe valenciano en Barceló, 1984 y Labarta, 1986.

2. Hemos dado amplia información sobre los manuscritos que circulaban entre los moriscos valencianos y los que se han conservado de entre ellos en Barceló y Labarta, 2009: 56-76.

mática diversa: Juan Sastret, de Piles, dijo en 1587 de un librito que le habían encontrado "que eran unos romances de Meliquet bandolero que mataron otros bandoleros" (555/14). A Pedro Barber, de Albalat, "le hallaron unas coplas en arávigo que contenían ciertas ynvocaciones de Mahoma" (libro 936 [1581] 307).

Circulaban además libros de polémica religiosa contra los cristianos. Miguel Muza, vecino de Chiva, "leya un día un libro en algarabía delante de muchas personas, el qual libro contenía una disputa de Mahoma con un cristiano que dezía cómo Mahoma abia vençido al cristiano, y dixo a los que le oían 'veis como vale más la ley de Mahoma que no la de los christianos' e [...] mostró mucho plazer y alegría dello [y dijo:] ¡O malaventurados de christianos, como van çiegos en su ley!" (553/15, s.a.).

Las fuentes inquisitoriales señalan cuidadosamente de cada procesado si sabía o no leer y escribir en árabe y en romance. Nos informan así de que algunos conocían el alfabeto latino y tenían también libros en romance. Francisco Torromani, justicia del lugar de Atzeneta, en el condado de Albaida, "dixo [en 1574] que sabe leer letra de emplenta y que no sabe screvir en castellano y que en arábigo sabe leer y escrevir y que no tiene libros si no es una doctrina christiana y otro librito y en su casa tiene un libro de San Vicente Ferrer y otro de Sant Agustín y un libro de albeytería y unos libros de yngüentes de moros y también tiene libros de medizina" (555/31). También Hierónimo Escatrón, tagarino afincado en Paterna, declara en 1577 que "sabe leer un poco en letra de imprenta y que tiene libros de romance en que hay romances y doctrina" (556/7).

Los inquisidores consideraban como prueba de cargo el hecho de que los moriscos poseyeran y leyeran libros en árabe; involuntariamente los testimonios de las acusaciones incluyen datos preciosos sobre la enseñanza que permiten entrever cómo eran las clases, que las mujeres no estaban excluidas del saber, o que los niños usaban las mismas tablas-pizarra que se utilizan aún hoy. Un testigo declara (1602) que Amanet "enseñava la secta de Mahoma; tenía como ocho o nueve libros de la secta de Mahoma y le vio leer en ellos y quando les enseñava los repartía entre los demás que le oýan y los dichos libros los tenía en un agujero de la pared de la cocina" (554/19). Otro dice que Miguel Muza, de Chiva, enseña a "ciertos mochachos que declaró la secta de Mahoma y cosas del Corán como son las oraciones del andurulehi y collua y a bisto salir muchas vezes los dichos mochachos de casa del dicho Muça con sus tablillas de deprender" (553/15, s.a.). Patrel, jabonero de Carlet, también daba clases por las noches a otros moriscos y a tres hermanos y una hermana que tenía "y el dicho Patrel tiene libros de la secta y [...] los tenía en una andana donde crían gusanos; y algunas vezes los metía debajo de una tinaja donde metían ropa" (554/19, 1602).

Las prácticas religiosas

El bautismo forzoso no supuso la conversión al cristianismo de la comunidad musulmana; simplemente convirtió en delito sus creencias, sus prácticas y todos los aspectos de la vida relacionados con ellas. Sobre el Islam y sobre la vida religiosa de los moriscos en general hay una amplia bibliografía; sigue siendo útil la obra de Longás, que nos exime de entrar aquí en más detalles.

Ignacio de las Casas, en un informe a la Inquisición, dibuja en un breve bosquejo los principales aspectos religiosos: "los [moriscos] de Valencia –dice– [...] tienen escondidos muchos libros de su secta, ritos y ceremonias; sustentan // alfaquíes que se la enseñan y los circuncidan y resuelven sus dudas; éstos los casan a su rito y fueros y les hazen su carta de dote; guardan claramente su Ramadán ayunando toda su luna y celebran sus pascuas; tienen por honrra el ser castigados por la guarda de su secta y hallan después sólo por esto más honrrosos casamientos y el día que salen al aucto o à recebir otro qualquier castigo se ponen tocadores o toquillas muy limpias y blancas en señal de su innocencia y de padecer por su fe" (f. 19 r-v).

Esta cita trae a la memoria un caso acaecido en 1577 cuando las autoridades ahorcaron al morisco Luis Hemça en Alberic. Mientras salían "para sentencialle deçia a boçes altas en algaravía que le perdonasen e que hiciesen testimonio que moría como buen moro, [...] diciendo esto todo el camino [...] e quando fueron en la horca antes de subirle dixo en algaravía que moría como buen moro y después estando arriba para echarle el verdugo dixo en nuestra lengua en aljamía a boçes altas para que todos lo entendiesen que su padre murió como moro y que él moría como buen moro". Días después el Santo Oficio escribía a Alberic para que investigaran "qué moriscas an ydo y van a pasar por su horca como quien va a ver cuerpo sancto porque murió moro; y V. M. lo mandará descolgar y hazer poner el cuerpo en lugar señalado" (551/33, 1577).

Evidentemente, lo que interesaba a los inquisidores eran los delitos "contra la fe", es decir, los que se derivaban de no practicar el ritual católico y seguir practicando el ritual musulmán. Por ello las acusaciones que se repiten son las que corresponden a la persecución de los ritos básicos del Islam: abluciones, oración, ayuno; documentos legales (como acidaques o cartas de dote y reparto de herencias) y costumbres como la circuncisión o los ritos de lavado del cadáver, oraciones mortuorias y enterramientos.

Las delaciones resultan a veces bastante gráficas, y algunas dan datos complementarios y noticias sobre rituales, no todos documentados antes: Marien Garrucho y otras mujeres de Carlet en 1573 "sacaron el cuerpo muerto del dicho Garrucho a un corral descubierto de su casa y puesto encima de una mesa le lavaron todo con agua callente y le estregavan con un esparto y después de haverle lavado la dicha madre y sus dos hijas se llegavan a los oydos del dicho cuerpo muerto y en algaravía, questa la entiende, le dezian que se encomendasse a Mahoma" (552/5).

De Maestre Tomás, vecino de Ascó, nos cuentan que "quería abrir la sepoltura de su muger y meter en ella ciertas cosas que los moros suelen poner quando entierran alguno" (libro 936 [1567] 32). A Gaspar Morrut vecino de Castellón "se le murió una niña y le puso sobre la mortaja aspa y tigeras como ceremonia de moros" (libro 937 [1590] 229).

La persecución alcanzaba también a los señores que tenían vasallos moriscos y les consentían continuar con sus costumbres después de la prohibición: así Rodrigo Muños, señor de la baronía de Ayódar, fue procesado por la Inquisición "por haver dado licencia que los moros hiziessen particiones de sus haziendas a uso y costumbre de moros" (libro 936 [1574] 114).

No conocer las oraciones cristianas era un rasgo que delataba pertenecer a la comunidad musulmana; pero la diferencia entre los rituales se manifestaba también en rasgos no-verbales y aparentemente inocentes, como la manera de arrodillarse: Miguel Rocaiz, de Castellón de Rugat, "no supo signarse ni santiguarse y no supo cosa de christiano más que unas palabras mal concertadas del Ave María y se yncó de rodillas sobre los talones como moro" (554/24, 1596). Nofre Azmet Çuleydel, de Campell, "preguntado por las oraciones, sentóse sobre los talones, qu'es cerimonia de moros; no supo signarse ni santiguarse ni oración ninguna de christiano y se bolvió a sentar como moro sobre los talones" (549/30, 1590).

La devoción popular: jaculatorias

Los aspectos religiosos musulmanes normativos están descritos en todos los manuales de buen inquisidor y muy tratados en la bibliografía morisca. Es poco, por el contrario, lo que sabemos sobre las devociones populares que, aun teniendo una base islámica, están animadas por otros condicionantes no regulados por la ley religiosa. Entre los rasgos culturales que podemos relacionar con la religiosidad popular están las jaculatorias que se dicen (o no) y los gestos que acompañan el bostezar, estornudar o toser o que se dicen al vérselo hacer a otro, al acostarse o al desperezarse.

A Pedro Boris, de Cocentaina, un testigo "le havia visto quando bostezava, en lugar de la cruz que hazen los cristianos, meter en la boca los cinco dedos de la mano en remembrança de la *hamça* que son los cinco mandamientos de Mahoma" (libro 938 [1604?] 273). De un golpe, el testimonio señala la discrepancia entre los dos grupos religiosos y describe qué hacía cada uno de ellos. Catalina Martínez Buxa, viuda de Miguel Sebastián, "quando bosteçava se encomendaba a Alá como los moros lo dezian" (libro 936 [1583] 352). Maria de Liria "quando bostezava, fue oyda dezir «*Ley Alla*»" (libro 936 [1583] 383), es decir, "no hay más divinidad que Dios", base del testimonio de fe islámico.

Entre ambas comunidades discrepa también la manera de saludarse. Un testigo vio a Miguel Gamir, vecino de Teruel, "saludarse con otro morisco va-

lençiano a usança de moros" (libro 936 [1583] 351). Vicente Verdura, de Xeresa, le dijo en 1588 a Jaime Dordo "en algaravía: «Dios os guarde, tío»" (550/3).

Hamet, de Benipescar, dijo desperezándose: "«*açala hali Mahomet*», que significa «loor a Mahoma»" (libro 937 [1590] 229).

Esta misma jaculatoria (*al-ṣalā 'alà Muḥammad*) fue la que dijo Carmelia, mujer de Carchet, de Otos, que "imprimió la mano en la masa y dijo «*açala Mahomet*»" (libro 937 [1590] 223).

Los cristianos se santiguaban al acostarse, y tal vez dijesen también alguna oración. Hierónima Palleres de Albero, cristiana vieja, declara que Ángela Rabaça, vecina de Vallés, "la ayudaba en la asienda de los gusanos de la seda; haviendo quedado a dormir en su casa la dicha Ángela Rabaça en compañía de una ama que se dise Maginera, al día siguiente le preguntaron que por qué no se santiguó antes de acostarse y la importunaron hasta que dijo que los christianos yvan enganyados y que si se bolviezen moros sería mejor y que Mahoma puede mucho y que a ellos los tiene gordos y buenos comiendo mal y teniendo trabajos y que nosotros con regalos y contentos siempre estamos enfermos y que nuestra senyora la virgen María no era virgen" (libro 938 [1607] 358 y 554/ 12).

Dos mujeres juraron que no habían entrado a segar alfalfa en un sembrado de Gaspar Alcadi, vecino de Bélgida, "y lo juraron por la cruz, haciendo señal con los dedos"; él dijo "que no creía en la cruz ni en la cristiandad" (libro 938 [1602] 210) por lo cual fue procesado; pero lo que nos interesa es el gesto y la fórmula de las cristianas que juran "por la cruz" al tiempo que hacen una cruz con los dedos. Los moriscos son acusados de jurar de manera inadecuada porque lo hacen en árabe y con expresiones religiosas musulmanas como *al-ṣalā 'alà Muḥammad* o pronunciando la profesión de fe islámica. La mujer de Mean, vecina de Castellón, juró diciendo "«*çala hali Mahomet*», que significa «por vida de Mahoma»" (libro 937 [1590] 235); Gerónima Humarri, vecina de Castellón, "por vida de Mahoma: por «*hale sala Mahomet*»" (libro 937 [1590] 229); Francisco Barragán Porrino, de Matet, juró "por vida de Mahoma" (libro 938 [1602] 176); la mujer de Dobet, de Castellón, dijo "por la fe de Mahoma" (libro 937 [1590] 235); Gerónima Gorba, vecina de Castellón, "juraba por Mahoma diciendo «*hale hala Mahomat reçuçala*»" (libro 937 [1590] 229).

Hay otro tipo de juramentos: Joan Axeret, vecino de Otos, dijo "por el alquible açia do tengo buelta la cara" (libro 937 [1590] 230); Esperança Bolinche dijo "por las palabras del Alcorán verdadero que tal no dije" (libro 937 [1575] 751); y Luis Puntero, vecino de Navajas, juró "por los sesenta capítulos del Alcorán" (libro 938 [1597] 40).

La alegría se muestra con la jaculatoria *al-ḥamdu li-llāh*, esto es "gracias a Dios". Eso dijo Miguel Cortrell, del arrabal de Gandía, cuando se enteró de que habían asesinado a unos moriscos delatores: "*alhanduruley*, ya tenemos tres muertos" (937 [1591] 363).

Más difícil resulta saber qué decían para manifestar el dolor. Mientras azotaban por la calle por ladrón a Miguel Mayoral, de Callosa, invocaba a Ma-

homa en árabe diciendo "*ala çahali Mahomad*, que interpretado quiere decir «ayúdame Mahoma»" (938 [1599] 51). Parece que se trata de la misma expresión *al-ṣalāt 'alà Muḥammad*.

María Aldamis, de Jarafuel, cuando, procesada por la Inquisición, estaba en el tormento "gritava y dezia que tenía el braço cortado y la mano cortada y que Dios sea con ella, repitiéndolo en algaravía" (550/11, 1602), pero en el proceso no se transcriben las expresiones árabes usadas por la pobre mujer. La vecina de Pinet, Ysabel Buney, que durante su proceso en 1595 había declarado mediante intérprete, a la hora del tormento "daba grandes gritos y decía «madre de Deu» muchas vezes" (549/15), al parecer en romance, acción que tal vez buscara la benevolencia de los inquisidores.

La sorpresa se manifiesta con la misma jaculatoria tantas veces repetida ya: el árabe *al-ṣalā 'alà Muḥammad*. La expresión está transcrita de manera diferente en la acusación, en la ratificación y en el resumen del proceso contra Francés Aquem, vecino de Alcodar. Estando preso, al ver unos grillos dijo "*ala çala mahomet* y qué de grillos" que según el testigo significa "válame Mahoma" (libro 938 [1602] 169); también se anotó "*açala ala Mahemet* qué montón de grillos"; en la ratificación consta "*alaçala ale Mahemet*". El padre Ignacio de las Casas interpretó las palabras arábigas del condenado: "son un modo de que usan los moros de sujección y profession de su secta y que nadie usará de las dichas palabras que no la guarde y quieren dezir 'las oraciones sean sobre Mahoma'" (548/15).

Miguel Xafer, del arrabal de Oliva, en 1593 fue con Bartolomé Curt a trabajar en sus heredades, que las tenían próximas. Éste se subió a una higuera y comenzó a comer higos "y siendo esto en el tiempo del ayuno del Ramadán que ayunan los moros, le dixo a éste el dicho Bartolomé Curt: «¡Jesús! ¿Agora coméys higos? ¿No ayunáys el ayuno?» y éste le respondió que no, que no tenía cuenta con aquello porque en casa de su padre nunca abía visto ayunar" (552/38). No deja de resultar curioso que un morisco emplee el vocativo "¡Jesús!" como exclamación de sorpresa.

Cuando tropiezan también se les oye decir *al-ṣalā 'alà Muḥammad* o alguna expresión similar: Cosme Bençalema, tropezando dijo "Dios y Mahoma sea contigo" (libro 937 [1590] 223); la viuda Moferrix, tropezando dijo *açala Mahomet* (libro 937 [1590] 234); la viuda de Joan Baisan, tropezando dijo "válgame Mahoma" (libro 937 [1590] 234). A María Zumi, vecina de Cofrentes, "cayéndosele una çesta de rropa que llevaba a lavar", un testigo la oyó decir "*ali çala Mahomet*, que quieren dezir estas palabras ynbocar a Mahoma" (libro 918 [1600] 214).

Podemos vislumbrar los gestos y las exclamaciones que salen espontáneas debido al miedo y las que se usan para pedir ayuda. La mujer de Burux, de la morería de Alzira, a la que se le quemaba una casa "dava bozes ynvocando a Mahoma" (libro 936 [s.a.] 462). A Pedro Martorell, del arrabal de Xàtiva, le encontraron unos libros y "quando fueron allados, cierta persona conjunta suya dixo en algarabía: «O desdichados de nosotros que todos somos quema-

dos»" (552/28). Al quitarle los alguaciles una nómina en árabe a Esperança Genen, de Xàtiva en 1583, ésta decía, "dándose con las manos en la cara, «*haçara*, *haçara*»", que podría interpretarse como *yā ḥasra*, es decir "¡Ay de mí!" (551/26). María Aldamis, de Jarafuel, daba gritos "afligiéndose e lastimándose, e hablaba en algaravía"; al sacarla a la calle, la morisca se tiró al suelo gritando *viafra*. El testigo no entendió "más de *viafra* que es palabra para que se junten gentes para algún propósito". Se trata de la antigua exclamación valenciana ¡*Via fora*!, usada para pedir socorro a los vecinos ante algún hecho delictivo (550/11, 1602). Al margen de las expresiones verbales recogidas, notaremos que ambas mujeres muestran su aflicción abofeteándose la cara: "dándose con las manos en la cara", "afligiéndose e lastimándose".

Las supersticiones

Los estudiosos de los procesos inquisitoriales han atendido también a los aspectos llamados "supersticiosos". Como señalaba Caro Baroja (1976: 125) "aun en lo que no era musulmán ortodoxo el morisco se diferenciaba sensiblemente del cristiano viejo, pues si éste recurría en múltiples ocasiones a ciertas supersticiones y hechicerías y aquél también, los conjuros, los bebedizos mágicos y las cédulas cabalísticas usadas por los moriscos [...] son harto diferentes de los que usaban los cristianos".

En el trabajo que dediqué a este tema (Labarta, 1979) decía que las fuentes inquisitoriales no permitían detectar que los moriscos siguieran comportamientos negativos inspirados por concepciones supersticiosas, es decir, que evitaran actuar de determinada manera, considerada de mal agüero. Pero he encontrado noticia de un hecho curioso que los inquisidores consideraron "ceremonia de moros" y que parece una superstición de ese tipo: Leonor Dari, vecina de Castellón, "se quitó un zapato, cayó boca abajo y lo volvió a coger porque no muriese su padre o madre" (libro 937 [1590] 225).

La práctica más difundida entre los moriscos era la fabricación y posesión de amuletos o talismanes, que las fuentes coetáneas denominaban *herces*. Hay multitud de moriscos procesados por escribirlos o por llevarlos encima. El tipo más frecuente era el escrito sobre un papel que se doblaba y guardaba en una bolsita de tela, cosida y encerada, que se llevaba en el bolsillo, colgada al cuello o cosida a la ropa. El contenido textual variaba de unos a otros, aunque en general consistían en fragmentos del Corán, invocaciones a ángeles, palabras mágicas sin sentido aparente y signos como "letras con anteojos", cuadrados mágicos y estrellas de seis puntas.

Los motivos por los que los moriscos los llevaban pueden resumirse en tres tipos básicos: para curar enfermedades y dolores; como defensa y protección contra heridas; y de una manera genérica como símbolo de pertenencia a la comunidad musulmana. Se ponían en la ropa de los recién nacidos, a los difuntos en el sudario, y también se metían en las paredes de las casas.

Había además una especie de medallas, que la documentación llamaba "nóminas", "dóminas" o "patenas". Eran unas placas metálicas, al parecer de oro o plata, en las que podían verse grabados textos y dibujos del sol, la luna o una mano. Por ejemplo, en casa de Gerónimo Adulaas, vecino de las Almoinas se encontraron "unos cascaueles de plata e media luna con letras aràvigas de cosa de moros" (libro 937 [1590] 227).

Esto lleva a aludir brevemente al tema de la *jamsa*, que ahora conocemos como "mano de Fátima". La encontramos denominada "mano de David", dibujada en los amuletos de papel y grabada en los de metal; consta que los moriscos de Segorbe usaban una casa como mezquita y tenían allí unas esteras labradas de blanco y negro "bendecidas por el alfaquí" y en ellas estaba "pintada la *hamça*, que son los cinco dedos que representan los cinco mandamientos de Mahoma" (libro 938 [1608] 416).

En el mismo informe ya citado, Ignacio de las Casas contaba escandalizado: "De la mesma confiança nace el atreverse a poner ciertas manos pintadas abiertas en las paredes de sus casas o lugares que quieren y aún junto a las cruzes por befa dellas, porque aquella mano es símbolo de la su secta como la cruz de nuestra fe. Vi puesta esta mano en una cruz de piedra que está en el camino de Valencia a Segorbe y en varias partes del claustro alto de la Cathedral de aquella ciudad junto a varias cruzes y con ellas versos en arábigo en ignominia de la cruz y loa de su secta" (f. 172 r).

Con esta interpretación de la mano como símbolo de los cinco pilares de la fe musulmana, y por extensión del Islam, podemos relacionar la noticia del morisco al que habían visto "quando bostezava meter en la boca los cinco dedos de la mano en remembrança de la *hamça* que son los cinco mandamientos de Mahoma" (libro 938 [1604?] 273). Y los procesos de varias mujeres acusadas de imprimir "la mano en la masa" diciendo "*açala Mahomet*" (libro 937 [1590] 234). Carmelia, mujer de Carchet, vecina de Otos "imprimió la mano en la masa y dijo *açala mahomet* que quiere decir [aclaran los inquisidores] que cuando se quisiese morir llamase a Mahoma" (libro 937 [1590] 223).

La vivienda

Existen aspectos de la cultura morisca que han merecido menos atención y otros que ni siquiera se han planteado ni han sido abordados desde cualquier perspectiva.

Es cultural la manera de construir la casa, su tamaño, forma y orientación, la disposición de sus aposentos y el uso que se les da, el mobiliario, los utensilios, ropas y objetos domésticos con sus funciones, formas y decoración. Sobre la vivienda se han interesado algunos arqueólogos, que han descrito las casas que parecen haberse conservado en algunos despoblados, mientras que de otros antiguos núcleos moriscos no existen hoy trazas, ni huella de dónde estuvieron ubicados. Pero esas viviendas están vacías de mobiliario y enseres, tema que re-

quiere una investigación interdisciplinar entre arqueólogos, historiadores y lingüistas. Poco se sabe sobre el urbanismo de aquellos poblados y de las antiguas morerías y apenas existe relación o descripción detallada de objetos de cerámica, tejidos, decoraciones o maderas de adscripción clara a la cultura morisca.

En los inventarios de bienes derivados de los procesos y en estos mismos se encuentran múltiples referencias al mobiliario y enseres, ropas de casa, esteras y elementos constructivos y de distribución interna de la vivienda que deberían recogerse y estudiarse. Las fuentes aluden a ropas de casa que califican como ropa "a la morisca", lo que permite inferir que se debían distinguir fácil y claramente de las que no lo eran, tal vez por sus colores, como sugiere el hecho de que en la casa de Joan Redondo Rabaça se hallaran "dos almohadas moriscas" (554/18 [1603] lista de bienes), en la casa de Berenguer Rabaça "dos colchones moriscos", "veinticuatro colchones moriscos" y "un cortinaje morisco" (554/18 bienes); también en la casa de Francisco Chuclut Maganya se encontraba "una coxinera morisca" y "un lienço para hazer colchones moriscos de colores" (554/18 bienes).

Parece que el interior de las mezquitas estaba pintado de color blanco y el suelo cubierto con esteras de esparto. Según testimonios acusadores, la aljama de Segorbe daba 30 ducados a la viuda Maria Xaramfa por el alquiler de su casa para que sirviera como mezquita; pagaba también a "tres mugeres pobres para que la emblanquinasen y limpiasen para las quatro pasquas del año y [...] tenían unas esteras labradas de blanco y negro [...] y en ellas pintada la *hamça* que son los cinco dedos que representan los cinco mandamientos de Mahoma" (libro 938 [1608] 416).

Indumentaria y adornos

La manera de vestir es otro de los rasgos culturales que caracteriza a los distintos grupos humanos y que contribuye a mostrar la pertenencia del individuo a uno o a otro. Las disposiciones de la autoridad en época mudéjar establecían que los musulmanes debían llevar prendas, colores o marcas distintivas que los identificaran; tras el bautismo, por el contrario, se intentó obligar a los moriscos y moriscas a vestir igual que la población cristiana vieja (entre la que, paradójicamente, había estado de moda llevar prendas "a la morisca", tema estudiado por Bernis).

En 1526 los doce síndicos representantes de las aljamas musulmanas del reino de Valencia pactaban con el rey que "por quanto los dichos moros tienen bestidos moriscos los quales son differentes de los bestidos cristianos, señaladamente los de las mugeres, a las quales sería muy grave averlo de mudar y se perderían porque ningún provecho se podría sacar dellos", "por espacio de quarenta años no puedan ser forçados de mudar dichos bestidos" (Boronat, 1901: I, 424).

En lo que se refiere a la indumentaria, atavíos y joyas y otros elementos del aspecto externo de hombres y mujeres de la población morisca valenciana, Car-

men Barceló y yo hicimos una primera aproximación al tema en 1985 de la que tenemos ahora en prensa una versión ampliada. Contando, sobre todo, con los datos extraídos de la documentación inquisitorial y con las referencias a objetos que se mencionan en los textos árabes de los moriscos (cartas de dote, cuentas, inventarios de bienes, etc.) hemos confeccionado unos glosarios de prendas, tejidos, complementos y joyas en los que recogemos todas las referencias a colores, formas y calidades que hemos encontrado para cada uno de ellos.

Para 1603 tenemos el interesante testimonio del francés Joly que describe a las moriscas de Gandía: "vestidas con trajes de tela trabajada de seda, con grandes y anchas mangas abiertas por los costados, de seda de color, un pequeño sombrero sobre la cabeza, zapatos rayados en los pies y [...] tenían también sortijas de oro y plata, brazaletes y collares en los dedos y en los brazos y en el cuello, y en las orejas pendientes monstruosamente grandes" (apud Barceló y Labarta, 1985: 49). Algunas de las piezas señaladas por este visitante francés aparecen en los documentos cristianos; otras se mencionan en los textos árabes. La descripción evoca además las figuras de las mujeres moriscas que vemos en los cuadros dedicados a la expulsión[3].

Dentro de un conjunto de joyas, los inventarios distinguen las que corresponden a un estilo y a otro; dicen por ejemplo "unas arracadas de oro a la christiana" o "unas otras arracadas [...] a la morisca de oro" (Barceló y Labarta, 1985: 69).

Lo mismo ocurre con la vestimenta: podemos ver en el ropero de una morisca "una saboyana de paño verde guarnecida de terciopelo, a la christiana fecha" o "una basquiña, a la christiana, de tafetán girasol de grana y amarillo, con guarnición de terciopelo negro" (Barceló y Labarta, 1985: 69); frente a "dos camisas moriscas" y "una camisa morisca sin mangas" (554/18 bienes en la casa de Francisco Chuclut Maganya).

Notaremos también que el aspecto de nuestros moriscos y moriscas en 1609, tal como se puede ver en los cuadros que se pintaron para celebrar su expulsión, poco tiene que ver con la imagen que tenían los musulmanes y musulmanas de Granada y otras poblaciones de Andalucía que dibujaron viajeros extranjeros como el alemán Weiditz durante su estancia en nuestro país en 1529 (Bernis, 1962 y Barrera, 2007).

En este capítulo queda aún mucho por hacer; falta estudiar de manera amplia el tema de la moda y la estética complementaria femenina y masculina: maquillaje, tintes del pelo, tatuajes y perfumes, peinados, afeitado y formas de bigote y barba, por señalar sólo lo más obvio. Referencias no faltan; recordaremos aquí tan sólo a la monja de Valencia sor Margarita Roda, que tenía amistad con unos moriscos –madre e hijo– y que fue acusada ante la Inquisición porque "se avía alheñado" (555/3, 1531).

3. Pueden verse sus reproducciones en *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, 1997.

Comida y bebida

Son bien conocidos los preceptos musulmanes que prohíben beber vino y comer cerdo y exigen que los animales, para ser consumidos, deban haber sido degollados y desangrados siguiendo un ritual preciso; no hace falta insistir en ello.

En los procesos inquisitoriales son incontables los testimonios referentes a moriscos que se niegan a comer cerdo ("no comía tocino", "no quería comer puerco", "no comería tozino aunque le matasen", "no a comido tozino jamás", "los que comían tozino se yvan al infierno") o incluso cualquier manjar que haya tenido el más ligero contacto con él: la mujer de Rufo, de la Pobla del Duc, "estando en el horno, habiendo tocado un pan suyo con una torta de tozino, le hechó en el suelo e dixo: «mi padre moro e yo también mora»" (libro 937 [1590] 233).

Igualmente abundantes son las referencias a animales degollados "a uso de moros" y a moriscos que se niegan a comer carne que no esté sacrificada según su ritual. Bartolomé Catalán, de Murla, pidió de comer "y sacándole que comiesse de una olla que tenía carne [...] dixo que no lo quería comer, que le sacassen sardinas; y diziéndole que por qué no lo comía respondió: 'yo no como desso que vosotros coméis, que mi padre y mi madre fueron moros y también lo soy yo'" (libro 938 [1607] 486).

Comentan sin embargo los inquisidores en 1579 que "con los moriscos que confiesan degüello y niegan yntención se hazen diligençias sobre ella porque el degüello que agora husan no es tan clara y formal çeremonia como lo manda la secta de los moros, que los moriscos la han disfraçado" (libro 936 [1579] 233, proceso contra Joan Carricha, vecino de Llombai).

También son abundantes las referencias al vino. Muchos son los que aseguran no beberlo y condenan su consumo. "El vino dura sin digerirlo treinta días en el estómago" dice uno; Anton Prince, tagarino vecino de Valencia, declara en 1581 que "no bebe vino" (554/8). Pedro Martorell, de Xàtiva dice en 1587 que "el vino habrá más de 30 años que no lo ha testado" (552/28). Pero algunos moriscos sí lo consumían: se dice de Miguel Xaraca Mahusa, de Segorbe (1579), que "quando no ayunaba, bevía vino" (552/41). Estando Gerónimo Solaz y otros en el puente del arrabal de Gandia pasaron por allí dos moros de Bellreguart borrachos; los "reprendieron porque no ayunavan, siendo el tiempo del Ramadán, y se emborrachavan" (554/23, 1589). Los que trabajaban entre cristianos bebían vino y algunos se emborrachaban con frecuencia.

Se ha de recurrir a la lectura de todos los procesos y causas de fe y otra documentación para espigar alguna noticia sobre qué comían y bebían los moriscos, tema que aquí expondré de manera breve, pues pienso desarrollarlo más extensamente en otro momento. Entre los ingredientes básicos que se mencionan vemos aceite, trigo y arroz, alubias, garbanzos, lentejas y habas, aceitunas, cebollas, queso (queso curado y queso de Mallorca)... Les vemos comer pan, nueces, castañas, higos, uvas, caña de azúcar, sardinas, huevos, gallina, pollo, perdiz, caza, liebre, conejo, cabrito, cordero, ternera. Como especias y condimentos están

documentados el azafrán, la canela y la miel. Excepcionalmente se cita un guiso "con pebrada" que parece incorporar pimiento, un producto americano. Entre los platos ya elaborados se mencionan las empanadas de atún y unos caracoles con caldo de carne; muchos platos reciben el nombre del recipiente en que se guisan: caldero de gazpachos, olla de carne y buen número de guisos denominados "cazuela": "caçuelas de arroz", "caçuelas al horno", "caçuela de pescado".

Más difícil es intentar vislumbrar qué significado tenían para ellos esos alimentos y qué relación había entre ciertos guisos y su consumo en determinadas festividades o celebraciones. Sin profundizar ahora en el tema, sí podemos observar que hay una clara relación en la comunidad morisca valenciana entre los buñuelos y todo tipo de celebraciones y festividades (nacimientos, circuncisiones, *mismarç*, 27 de ramadán, fin del ramadán); las delaciones dicen: "ha echo fiestas y comido buñuelos", "hacían mucha fiesta tañendo laúdes y comiendo buñuelos". Un vecino del arrabal de Xàtiva acusa en 1596 a Catalina Mosener porque "ha visto que tienen hechos una barchilla de bunyuelos y tiene por cierto los han hecho para comer a los 27 días de la luna del ayuno" (550/32).

Al séptimo día después de la muerte de algún pariente, se hacía un convite para el que se guisaban ollas de carne en recuerdo del difunto.

Otros platos tienen que ver con la celebración de la boda. Entre las cosas que Ignacio de las Casas señala que no deberían hacer los moriscos está el comer "la mañana primera tras la boda la caçuela blanca del arroz"; cazuela a la que aluden otras fuentes, una de las cuales aclara un poco más la receta: "cazuela que llaman blanca, con gallinas y huevos y queso y otras cosas".

Con motivo de una boda los moriscos asistentes bebieron también "un beverage por amor de la serena de miel, pimienta y agua".

La familia

Los historiadores de la Edad Moderna han utilizado la riqueza informativa de las fuentes parroquiales para confeccionar estudios sobre la estructura de la familia (Casey, 1981; Domínguez Ortiz y Vincent, 1978 y Vincent, 2006): edad de matrimonio, hijos habidos, viudedad, segundas nupcias, índices de fertilidad, parentesco entre cónyuges, etc.

A pesar de que las bodas musulmanas ya no estaban permitidas, los moriscos continuaron concertándolas y celebrándolas y escribiendo sus cartas de dote en árabe, cartas que motivaron numerosas detenciones. Un testigo declara que "un morisco de Castilnou que se dezia el bayle viejo, Azmet o Azmen, concierta los casamientos e haze las cartas que antes se llamavan açidaques y agora se llaman memoriales de la ropa" (553/2 1581). Como es sabido, es habitual que el musulmán se case de preferencia con su prima hermana. Esta costumbre chocaba justamente con la prohibición cristiana de que primos hermanos contraigan matrimonio sin dispensa eclesiástica. Francisco de Castelví,

señor de la baronía de Carlet y Benimodo fue procesado "por haver dado liçençias a convertidos de moros para que se casassen en grados proibidos" (libro 936 [1571] 492). Diversos moriscos fueron procesados por haberlo hecho; delataron por ejemplo a Luis Rodero porque "asiste a juntas, mató aldeeas, y se ha casado con una prima hermana suya" (555/4).

Aunque no era frecuente, entre los moriscos que tenían posibles podía darse la poligamia, prohibida ahora tras el bautismo; por eso acusaron a Francisco Hasan Chovi, baile de Algar, de estar "casado con tres mugeres" (551/32, s.a.).

Menos estudiado ha sido el tema de la sexualidad fuera de vínculo matrimonial: amancebamientos, prostitución, violaciones, homosexualidad, bestialismo... Los procesos civiles pueden arrojar tal vez más luz sobre algunos de estos aspectos, que en los procesos inquisitoriales se plantean muy someramente, aunque no faltan tampoco algunos datos. Hay una aclaración de los inquisidores que me resulta especialmente intrigante; afirman que "los moriscos usan que dos tienen una amiga y sabiendo el uno del otro" (553/16, 1605).

Diversiones

Ignacio de las Casas se quejaba de los moriscos: "Venlos acudir a vandadas à cualesquier fiestas y regozijos públicos pero jamás los ven acudir a ganar jubileos ni los muy solemnes ni los ven oyr sermones ni entrar entre semana en las Iglesias" (f. 14 r).

Los aspectos más lúdicos de la sociedad morisca valenciana no han merecido hasta ahora atención suficiente. Es cierto que aquí o allá se alude a bailes a la morisca o a las celebraciones festivas de las bodas, pero ignoramos casi todo de estas danzas y de los instrumentos musicales que se empleaban. Tampoco es posible determinar qué tipo de música apreciaban ni las variedades de canto que pudieran existir, ni en qué consistían aquellos "regocijos públicos". Sí sabemos que circulaban cuadernos con canciones: Angela Carroça, de Sallent, tenía unos libros "que contenían diversas coplas y canciones en alabança de Mahoma y de su secta" (libro 938 [1607] 355); su marido, Noffre Blanch, dijo que entendía que contenían romances de cristianos (libro 938 [1607] 356).

También sabemos que la música de los moriscos era apreciada por los cristianos viejos, que no sólo constituían un público entusiasta sino que también tocaban, cantaban en árabe y bailaban con ellos. Y no me refiero a individuos marginales, sino a oficiales y señores: el licenciado Duarte Vallester, gobernador del señorío de Castelnovo "muchas vezes tanya en un laúd y cantava cantares en algaravía"; le acusan de que le han visto "baylar con las moriscas; especialmente [...] el çaguero día de Pasqua [le vieron] baylar en Almedíjar con una morisca de la mesma manera que baylan los moriscos". Responde "que es verdad que él tañe un laúd y lo ha tañido y cantado en algaravía por su deporte pero no en ofensa de nuestra santa fe" y "que muchos cavalleros ay en este reyno que tañen laúdes y cantan algaravía". "Algunas vezes a baylado con

moriscas pero que no ay cerimonia en el baylar, e que a este confessante no se le a mandado que no taña ni cante ny bayle con moriscas" (553/2, 1579).

En una ocasión Damián Açen Dobler, cirujano de Buñol, tocaba el laúd y cantaba ante más de cincuenta moriscos (libro 937 [1587] 18).

Ángela Boxeta, natural de Elche, vagabunda, "en compañía de un cristiano viejo con el que se dezía estava casada, andava cantando por lugares de moros canciones de su seta nombrando a Mahoma y en particular una en tiempo del ayuno del Ramadán que en lengua vulgar quiere dezir: «¡Gentes! Ayunat como soleys este mes señalado para que ganeys la gloria»" (libro 939 [1609] 35).

La música acompañaba también a los rituales relacionados con la muerte. Carlos Belvis fue acusado porque se halló en unas setenas de un difunto donde "rezó con otros algunas açoras del Alcorán y se cantaron cantares en alabança de Mahoma" (libro 939 [1609] 43).

Humor, bromas y burlas

Entre las manifestaciones culturales de sociedades pasadas una de las que resulta difícil de rastrear es el sentido del humor: ¿qué cosas provocaban la hilaridad entre los miembros de una comunidad? ¿Qué tipo de bromas eran socialmente aceptables y cuáles no? ¿Cuál era la forma de manifestar una broma o un chiste?

Por los datos que he podido recoger parece que la comunidad morisca valenciana gastaba un humor irónico basado a menudo en el juego de palabras. Sus bromas rayaban con la provocación cuando sus autores jugaban con su supuesta ignorancia. El mismo Ignacio de las Casas hace notar que "por mofarse [...] dizen diabólicas al·lusiones en que parece corresponden los vocablos castellanos à su lengua y aún a la nuestra, como por decir Jesús dicen *Chiehigi* que quiere dezir «gallinas», y quando en Valencia oyen dezir «Senyor ver Déu», que es «Señor verdadero Dios» nombrando al sacramento de la Eucharistía, se mofan con risa porque en su lengua *verdeu* es el rocín o mulo: y como por dezir «sanctificado sea el tu nombre» dizen *sancto peccado seas tú hombre*, y por dezir «vernà a juzgar los vivos y los muertos», dizen *vernà a jugar los huevos y los guertos*: con otros muy peores: y si los reprehenden se escusan con que ni saben ni entienden lo que se dizen y se hazen" (f. 22 v).

Masmuda, del lugar de Almiserà, le dijo a uno que "como el testigo sería buen moro, así sería ella buena cristiana". La amenazaron con que la acusarían a la Inquisición y contestó que "así vería Valencia" (libro 937 [1590] 238).

Joan Pini, Miguel Álvaro y Joan Álvaro, vecinos de Gea de Albarracín, jugaban "con opprobio a un juego que dezian «adórote Señor San Salvador» estando uno sentado, viniendo otro de rodillas y con un paño mojado dava al que estava sentado en el rostro diziendo «adórote señor san salvador»" (libro 936 [1572] 70).

Joan Faneca, de Alfara de Algímia, dijo que plantaría los árboles "y prenderían *como de mano de alfaquí*". Ante la Inquisición dijo que lo de los árboles lo había dicho "en chacota" (libro 939 [1609] 19).

Algunas acusaciones son el resultado de haber gastado una broma pesada. Luis Dafell, sombrerero, cristiano viejo del arrabal de Gandía, después de la cuaresma de 1580 acusa a su vecino morisco Jerónimo Solas, "el qual en una botica donde él haze peynes para texer lienço, un día de sábado [...] combidó a éste; y éste le dixo que qué tenía que comer, y el Solaz le dixo que toñina con pebrada y este testigo alargó la mano y tomó un bocado y vio que era hígado de carne y apartóse y echólo de la boca" (554/23). Hacerle comer carne en cuaresma a un cristiano era el equivalente recíproco de tantos apremios cristianos para hacer comer a los moriscos durante los días de ramadán; pero las relaciones de poder entre ambas comunidades no eran simétricas.

Juan Picadura, que estaba preso en la cárcel de Alzira, compartía celda con un cristiano viejo que tenía una grave enfermedad de la que murió. Invocaba éste diversas veces a nuestra señora del Puig, que le ayudase; y según los testigos "como lo oyese el reo dijo «Madre de Dios del Puch, *arra el cachuch*» lo qual dixo con grande desvergüença y los dos testigos dizen que sabían y entendían el algaravía, que las dichas palabras querían dezir «Madre de Dios del Puch, dadme el coño»; se rió y no quiso pedir perdón" (libro 938 [1608] 438). Nótese que la base de la broma es una palabra que permite hacer un pareado rimándola con otra obscena, en este caso en árabe, jugando con ambas lenguas.

Los signos de que está hecha la cultura son producto de la capacidad simbólica humana, que atribuye cierta carga semántica a determinados objetos, gestos o colores. Pero esas asociaciones simbólicas sólo son significativas para el grupo que ha creado el sistema, y no son las mismas en todas las culturas. Una diferencia entre musulmanes y cristianos es la veneración por parte del mundo cristiano de la cruz y de estampas o figuras de bulto que representan la divinidad y los santos. Para los musulmanes no son más que materia carente de contenido simbólico y pueden ser objeto de burlas y bromas. Francisco Carmidi, de Alasquer explicaba muy bien la diferencia entre la fe musulmana y la cristiana. Decía: "los moros bien creemos que hay un Dios, pero no creemos en la Yglesia de los christianos, ni en los evangelios, ni en la cruz, ni en las ymágenes que los cristianos adoran, ni en la madre de Dios..." (libro 936 [1572] 66).

María Caten, de 15 ó 16 años, vecina de Benimàmet, mujer de Joan Micó, cuenta que "los días pasados ésta compró una imagen de Nuestro Señor y otra de Nuestra Señora y las puso en una pared de su casa; entrando en ella María Casquet, hija de Casquet el viejo –mujer de Frances Micó [hermano de su marido]– y viéndolos allí dixo a ésta que para qué tenía allí aquellos papeles, que cada bez que alçase los ojos a mirallos vería al diablo; y ésta le dixo que ella no lo avia comprado por Diablo sino por cosas de Dios" (554/15, 1589). Dentro del capítulo de las bromas irreverentes podemos citar el caso de Pedro Muça, de Zarra, que según la acusación "meó en la cara a una imagen de santo y le dijo que beviese" (libro 939 [1609] 37).

Las cruces eran un elemento de conflicto constante. Para los moriscos la cruz no tenía significado; era, simplemente, un trozo de madera. Lloponi de Benieto, mientras trabajaba en una heredad suya dijo: "¿A quien diablos adoráis bosotros? A un palo" (libro 937 [1590] 233); Pedro Calderer de Oliva dijo que los cristianos adoraban "a un pedaço de palo, diçiéndolo por un cruzifixo" (libro 937 [1593] 539); Miguel Melich de Onda dijo (en algaravía) "que la cruz era un palo" (libro 918 [1600] 215).

Pero eran conscientes del valor que le daban los cristianos, que además habían sembrado de ellas lugares y caminos. Juan Borrido, de Navarrés, "al llegar a una de las dos cruces que hay en el camino tiró de la espada corta que trayha al costado y tiró de revés una cuchillada a la cruz que la echó siete o ocho pasos por tierra". Explica luego que lo hizo estando borracho, que la cruz "era de caña y no de madera y que estava poco fixa en la tierra porque no era sino señal para que no pasasen por allí" (549/ 14, 1573).

Muchos procesos informan cómo un morisco "arrancó una cruz de madera y la hizo pedaços y la echó en un estanque de agua" (Gaspar Alfarra, de Tales, libro 936, 1570); otro "en la yglesia de Alçira había echo pedazos un cruçifixo y dicho muchas blasfemias y heregías" (Miguel Guillén, de Alasquer, libro 938 [1597] 53); el hijo de Joan Bamer, "dio de palos a una cruz del camino saliendo de Castellón" (libro 937 [1590] 225); Gaspar Melon, de Vilallonga, "tiró una piedra a una cruz del camino" (libro 937 [1590] 414); Joan Burrido, de Navarrés, estaba preso "por haber acuchillado a una cruz" (libro 936 [1574] 105); Miguel Boronbon de Yátova, "tiró una piedra a una cruz y después quiso derribarla" (libro 938 [1599] 77); Miguel Fandaix, de Beniopa "quebró una cruz y le dio de puntapiés" (libro 937 [1592] 462). No falta el que estaba acusado de arrastrar una cruz ignominiosamente con mucho escándalo de las personas que lo vieron (Tomás Posanquet, de Alfulell, libro 939 [1609] 41), como hacía Miguel Muza que "quando era justicia traya la cruz del palo por tierra" (Chiva [s.a.] 553/15).

Algunos son más osados. Abrahim Gualip, de nombre cristiano Joan Royo, vecino de Montroy, fue acusado de haber "escalado el castillo del lugar de Dos Aguas y en él haver hecho pedaços una cruç y hurtado unos corporales y echado por el suelo un ara consagrada" (libro 936 [1573] 77). Hieronimo Lindi, de Benimantell, estaba "indiciado de haber scripto en una pared que una cruz que allí estava estaría bien en las partes posteriores de un perro" (libro 936 [1576] 140).

Algo similar ocurría en relación con el sacramento cristiano de la comunión: la mujer de Chiquet, de Piles, dijo que "en la misa lo que alçava el sacerdote no hera Dios sino un papel" (libro 937 [1590] 231) y Ángela Malop, alias Parreta, de Ayacor, llamó al santísimo sacramento "papelillo" y preguntaba cómo es que no se lo daban a los moriscos (libro 938 [1608] 494). Joan Ramon Melin, de Bétera "volvió la espalda al Santísimo Sacramento y dixo que aquello era Mariváñez" (libro 938 [1604?] 261).

Otro tema conflictivo era el de la virginidad de María, hasta el punto de que los moriscos podían hacer afirmaciones que no se ajustaban a la doctrina del Islam con tal de llevarles la contraria a los cristianos viejos que les importunaban y presionaban. Muchas de las frases que hemos recogido anteriormente y otras que veremos a continuación son exabruptos y malas contestaciones fruto de provocaciones. Así Matheo Xebis, de Gandía, "no quiso dar limosna por Nuestra Señora; por amor del diablo la daría" (libro 937 [1591] 411). Un vecino de Tales, "diciéndole la embajada que el ángel San Gabriel avia hecho a Nuestra Señora, respondió que Mahoma avía hecho la embajada" (libro 937 [1575] 752).

A Gaspar Habrahan, de Albayda, tres testigos le acusan de que, estando "cantando uno de los testigos las coplas de la anunciación de Nuestra Señora, comentó que quedó preñada del rocín" (libro 936 [1581] 297). Recordaremos la similitud que tanta gracia les hacía entre "ver Déu" y *birdawn*, rocín. Asociación que pudo inspirar también la ocurrencia de otro que dijo que "la virgen no podía ser virgen, como burra no podía parir sin burro" (libro 938 [1608] 439).

El tema de la virginidad de María surgía constantemente, y su negación por parte de los moriscos no estaba relacionada tanto con la concepción como con el parto: Maria Dynavil, de Benieto, dijo que "si la virgen había parido por donde ella, no podía ser virgen" (libro 937 [1592] 465); Ysabel Joan, de Simat, dijo "que la virgen no podía ser virgen" (libro 937 [1592] 465); la mujer de Torralvi, de Benieto, mientras estaba con un grupo cogiendo olivas, dijo que "si Nuestra señora había parido por donde ella, que no podía ser birgen, e que si lo era, pariría por la rodilla" (libro 937 [1590] 233); Francisco Marquina alias el Africano, vecino de Gea de Albarracín, dijo que "la virgen parió por debajo del braço" (libro 938 [1607] 360); Isabel Payporreta, de Bolbayt dijo "que la virgen parió por la boca; y Cristo no murió y resucitó, sino que se durmió y despertó" [libro 939 (1609) 12].

Las bulas –que consistían en beneficios espirituales a cambio de contribuciones económicas– no gustaban ni a moriscos ni a cristianos por su carácter de imposición pecuniaria. Además ya el propio nombre "bulas" se prestaba a broma y era muy habitual que unos y otros las llamaran "burlas". Hablaba contra ellas Ángela Adari, del arrabal de Cocentaina (libro 938 [1604] 235). Hierónyma Chica, de Sumacárcel, opinaba que "las bullas y jubileos eran cosas de ayre y que todo era burla" (libro 939 [1609] 33). Francisco Tartalico, de Algimia de Alfara, dijo "que las bulas no aprovechan nada; no son gloria sino mierda; y dijo burla en vez de bula" (libro 938 [1604] 219). De la misma opinión era el cristiano viejo Marco Antonio Font, alguacil real extraordinario, vecino de Valencia, quien criticó la bula y añadió "que se cagaba en la cruzada" (libro 938 [1604] 229).

Insultos, maldiciones

Los insultos son un rasgo cultural que refleja los valores de la comunidad que los genera; tienen la finalidad de herir psicológicamente al otro. En el caso de los moriscos, deberemos distinguir los insultos que dirigen a sus correligionarios de los que destinan a la comunidad cristiana; lo mismo vale a la inversa.

Vemos que los cristianos insultan a los moriscos llamándoles "moro", pero el insulto sólo ofende al que no lo es. Cuando a Melchor Torralvi, de Alquerieta, un cristiano le llamó moro, dijo: "honrra es que me hazes en dezirme moro" (libro 937 [1590] 237). Varios moriscos y cristianos viejos estaban haciendo leña en el monte, cuando llegó otro cristiano viejo y empezó a burlarse de los moros y llamó "Mahoma" a Frances Conde, de Faura. Éste respondió "que le alabava en ello, que Mahoma era santo y estava en el cielo" (libro 938 [1599] 55). A Ginés Ardit, de Finestrat, le dijeron: "«Vete que eres un puto moro»; respondió: «puto mentís, moro sí»" (libro 939 [1609] 15).

Los moriscos hacían lo mismo: Ángela Faxarda, de Bétera, insultó a uno llamándole "cristiano" (libro 938 [1597] 39). También servía para ofender a los cristianos llamarles "judíos" y "luteranos". En 1568 el rector de Chelva, el justicia y otros dos hombres desenterraron a una difunta que los moriscos habían enterrado según el ritual musulmán, la amortajaron y la enterraron de nuevo como cristiana en otra sepultura. Entre tanto se habían congregado en un alto del pueblo unos ciento cincuenta moriscos, algunos de los cuales plantaron cara al rector y se organizó un tumulto con pedradas y gritos que acabó con media docena de moriscos detenidos. Los moriscos les gritaban desde lo alto "putos, judíos, luteranos y en algaravía dezian con grandes alaridos *lilili* o *lululu*, que no sabe qué quiere dezir" (553/3).

Los insultos no religiosos corresponden a la lengua de la época. Los más usados son "perro" y "bellaco" que equivale a malo y ruin. De un morisco que había confesado en la Inquisición, la mujer de Escuder, de Gandía, dijo "muera el bellaco couarde" (libro 937 [1590] 233). Al reconocer las autoridades la ropa que traía vestida Gerónimo Suleymen, de Buñol, hallaron unos papeles envueltos en un pedazo de lienzo que se los habían descosido de la ropilla. El morisco dice que "nunca vio los papeles ni sabe lo que eran ni si él los traýa consigo; se los habría cosido en la ropilla algún bellaco" (555/21, 1602). Jerónimo Çohot vecino de Yátova cuenta que "en el año de 1571 se fue a bivir a Maniçes usando el officio de labrador, adonde estuvo quatro años y por un bellaco de un señor que está allí que quiso deshonrar su casa se bolvió a Yátova avrá dos años" (556/19). A María Redonda, de Petrés, le encuentran unos papelitos escritos en árabe dentro de la calza. Dice que "no llevava consigo ésta nada ni sabe lo que havía en el emboltorio sino que los guardias son grandes vellacos" (554/21, 1602).

Para ambos grupos era reprobable robar, consumir vino en exceso y renegar de la propia fe. Gaspar Escuder, del Real de Gandía, dijo que los que se venían a diferir al Santo Oficio eran "ladrones y borrachos" (libro 937 [1590 451). Un

cristiano viejo le enseñaba las oraciones a una hija de Pedro Unqui, de Corbera; éste dijo "que para qué le mostravan semejantes borracherías" (libro 937 [1593] 541). La madre de Pedro Hilel, de Las Almoinas, dijo que los que se venían a diferir al Santo Oficio "eran unos perros renegados" (libro 937 [1592] 477). Ysabel Gato y su marido Francisco Açan, de Matet, trayendo una hija suya una cruz en el rosario le dijeron "que traya la cruz de los perros" (libro 937 [1593] 539 y 552).

A Pedro Maymonet, de Bechí, le dijeron que a su hermano no le sabía mal el tocino. Respondió "que su hermano era un belitre" (libro 937 [1593] 544), término que significa "desvergonzado y sin escrúpulos".

Esperança Çohot, de Yátova, niega el testimonio de quien la acusa, diciendo que "miente como cornudo bujarrón" (556/17, 1602). Bujarrón, sodomita, no era tan fuerte como "cornudo" que según el contemporáneo Covarrubias era un insulto gravísimo; "una de las cinco palabras injuriosas que obligan a desdezirse dellas en común", o sea en público.

Entre las expresiones de maldición que he encontrado en la documentación inquisitorial, la más suave consiste en enviar lo que sea al diablo. Miguel Xaraca Mahusa, vecino de Segorbe, dijo refiriéndose al Ramadán: "¡Al diablo el ayuno y quien acá le traxo, que ha de estar el hombre todo el día muerto de hambre!" (552/41, 1579).

Ya es más grave desear la muerte a alguien; la mujer de Escuder, de Gandía, dijo de un morisco que había confesado en la Inquisición: "¡muera el bellaco couarde!" (libro 937 [1590] 233).

La pena más terrible a la que alguien podía ser condenado por la Inquisición en aquella época era a ser quemado vivo. De ahí que ésta sea una de las maldiciones más frecuentes: Angela Palaua Mallorquina, viuda de Miguel Mallorquí de Mislata, dijo de cierto inquisidor "que ella lo viese quemado vivo" (libro 938 [1604?] 283). Un cristiano viejo trataba de la misa a Joan Muça, de Jalance; éste dijo en árabe: "¡quemados seáis vosotros y la misa y quien a vosotros os tiene aquí!" (libro 938 [1604] 219).

Por último, como maldición, podemos ver el deseo de la mala muerte. Genís Mostacan, de Oliva, había dicho: "vosotros amáis a Jesús y aborrecéis a Mahoma y nosotros amamos a Jesús y amamos a Mahoma". Pero ante la Inquisición dijo que era mentira: él creía en Jesús "y a Mahoma le den mil puñaladas" (libro 938 [1608] 440).

Fuentes documentales

Archivo Histórico Nacional (Madrid), Sección Inquisición. Valencia. Las referencias a las causas de fe aparecen entre ( ) y remiten a libro [año del auto] y folio. Las referencias a los procesos aparecen entre ( ) y remiten a número de legajo / número de expediente; sigue el año.

Casas, I. de las (1605), *Información acerca de los moriscos de España: dada a nuestro sanctissimo Padre Papa Clemente Octavo por el Padre Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús: este año de mil y seiscientos y cinco*, British Library mss., Add. 10.238.

Bibliografía

Barceló, C. (1984), *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia-Madrid.

Barceló, C. y Labarta, A. (1984), «Azúcar, "trapigs" y dos textos árabes valencianos», *Sharq al-Andalus. Estudios árabes,* 1, pp. 55-70.

Barceló, C. y Labarta, A. (1985), «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq al-Andalus. Estudios árabes*, 2, pp. 49-73.

Barceló y C., Labarta, A. (1987), «Fondos documentales árabes de la minoría musulmana en tierras valencianas», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 4, pp. 101-107.

Barceló, C. y Labarta, A. (1987-1988), «Nuevas recetas médicas de moriscos valencianos», *Dynamis*, 7-8, pp. 347-354.

Barceló, C. y Labarta, A. (1988), «Los documentos árabes del Archivo Municipal de Novelda (Alicante)», *Saitabi*, 38, pp. 119-139.

Barceló, C. y Labarta, A. (1991), «La industria azucarera en el litoral valenciano y su léxico (siglos XV-XVI)», *Actas del Segundo Seminario Internacional "La caña de azúcar en el Mediterráneo" (Motril, septiembre 1990),* Motril, pp. 73-103.

Barceló, C. y Labarta, A. (1996), «Latín y romance en oraciones cristianas halladas a moriscos valencianos», en *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag* [Herausgegeben von Jens Lüdtke], Tübingen, pp. 315-324.

Barceló, C. y Labarta, A. (2005-2006), «Tres cartes àrabs del senyoriu de Benilloba a l'arxiu municipal d'Ontinyent (1513-1516)», *Alba. Revista d'estudis comarcals de la Vall d'Albaida*, 20/21, pp. 4-23.

Barceló, C. y Labarta, A. (2006), «*Balad al-Munastīr* y otros lugares arabófonos castellonenses (siglos XV-XVI)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXXXI, pp. 289-304.

Barceló, C. y Labarta, A. (2009), *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, Valencia.

Barrera Maturana, J.I. (2007), «Representación de una mujer morisca en un *graffiti* del Albayzín (Granada)», *Anaquel de Estudios Árabes*, 18, pp. 65-91.

Bernis, C. (1959), «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *BRAH*, 144, pp. 199-228.

Bernis, C. (1962), *Indumentaria española de tiempos de Carlos V*, Madrid.

BORONAT, P. (1901), *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 2 vols.

CARO BAROJA, J. (1976), *Ciclos y temas de la Historia de España: Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia Social*, Madrid (2.ª ed.).

CASEY, J. (1981), *El regne de València al segle XVII*, Barcelona.

CORRIENTE, F. (1992), *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid.

COVARRUBIAS, S., *Tesoro de la lengua castellana o española* [según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la ed. de 1674 de M. de Riquer, Barcelona, 1987].

DOMÍNGUEZ-ORTIZ, A. y VINCENT, B. (1978), *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid.

La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia, Fundación Bancaza, Valencia, 1997.

LABARTA, A. (1977-1978), «Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 37, pp. 177-197.

LABARTA, A. (1979), «Los libros de los moriscos valencianos», *Awrāq*, 2, pp. 72-80.

LABARTA, A. (1980), «Cinco documentos árabes de los moriscos valencianos», *Awrāq*, 3, pp. 110-117.

LABARTA, A. (1980), «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el AHN de Madrid (legajos 548-556)», *Al-Qantara*, 1, pp. 115-164.

LABARTA, A. (1981), «Ecos de la tradición mágica del "Picatrix" en textos moriscos», en Juan VERNET (coord.), *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XII*, Barcelona, pp. 101-109.

LABARTA, A. (1981), «Textos para el estudio de la terapéutica entre los moriscos valencianos», *Dynamis*, 1, pp. 275-310.

LABARTA, A. (1981), «Una receta morisca para fabricar jabón», en Juan VERNET (coord.), *Estudios sobre Historia de la Ciencia Árabe*, Barcelona, pp. 155-163.

LABARTA, A. (1981-1982), «Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21, pp. 101-133.

LABARTA, A. (1982), «Cuentas del tendero morisco Gerónimo Hoix (Gandía, 1587)», *Al-Qantara*, 3, pp. 135-171.

LABARTA, A. (1982-1983), «Supersticiones moriscas», *Awrāq*, 5-6, pp. 161-190.

LABARTA, A. (1983), «Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos», *Al-Qantara*, 4, pp. 57-87.

LABARTA, A. (1986), «Algunos aspectos del dialecto árabe valenciano en el siglo XVI a la luz del fondo de documentos del AHN», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (Madrid: 1980)*, Madrid, pp. 281-315.

LABARTA, A. (1987), *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid.

LABARTA, A. (1989), «La mujer morisca: sus actividades», *Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria I: al-Andalus. La mujer en al-Andalus (Madrid, 1985)*, Madrid-Sevilla, pp. 219-231.

LABARTA, A. (1994), «Contabilidad del morisco valenciano Josep Malux en los años 1581-1583», *Saitabi*, 44, pp. 57-71.

LABARTA, A. y GARCÍA CÁRCEL, R. (1981), «Un fondo de documentos árabes de moriscos valencianos», *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (Madrid, 1978)*, Madrid, pp. 395-399.

LONGÁS, P. (1915), *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, edición facsímil con estudio preliminar por D. Cabanelas, Granada, 1990.

LUQUE, J.; PAMIES, A. y MANJÓN, F.J. (1997), *El arte del insulto. Estudio lexicográfico*, Barcelona.

MOSTERÍN, J. (2009), *La cultura humana*, Madrid.

VINCENT, B. (2006), «Elementos de demografía morisca», en *El río morisco*, Valencia, pp. 17-24.

RESUMEN

Panorama y análisis de la cultura de los moriscos valencianos, a partir de fuentes documentales, esencialmente inquisitoriales. Reflexiones sobre el alcance del término cultura aplicado a las relaciones entre moriscos y cristianos. Análisis a partir de testimonios de primera mano acerca de la lengua árabe; prácticas religiosas; devoción popular; supersticiones; vivienda; indumentaria y adornos; comida y bebida; familia; diversiones; humor, bromas y burlas; insultos y maldiciones.

Palabras clave: moriscos, Valencia, cultura, lengua, religión, superstición, vida cotidiana.

ABSTRACT

General description and analysis of the culture of Valencian moriscos, from written sources, mostly from the Inquisition. Some thought on the term "culture" applied to the relations between Muslims and Christians. Analysis, from testimonies, of the Arabic language; religious practice; popular devotion; superstitions; housing; dress and ornaments; food and drink; family; entertainments; humor and jokes; insults and curses.

Key words: Moriscos, Valencia, language, religion, superstition, every day life.

LA LENGUA ÁRABE A TRAVÉS DEL MANUSCRITO OSUNA, C. 587, D. 36-65 (1533-1539) DEL AHNSN*: ESTUDIO Y APORTACIONES HISTÓRICO-LINGÜÍSTICAS

*Antonio Constán Nava***

INTRODUCCIÓN

El primer objetivo que se marcó en el presente trabajo fue la traducción al español de los textos en árabe del manuscrito OSUNA, C. 587, D. 36-65[1]. La pista sobre este material fue dada por la Dra. Elia Gozálvez Esteve, quien había trabajado el documento para la realización de su Tesis doctoral: *Análisis de un señorío valenciano: el Marquesado de Lombay*, trabajo que aún permanece inédito[2]. Ella había expresado las dificultades de este texto bilingüe árabe-castellano/valenciano muy prometedor para el conocimiento de la lengua de estos moriscos. Una vez conseguida una copia del documento en diapositivas y, tras revisarlo en el Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, fue planteado el objetivo, la pertinente traducción, objetivo primero que fue dando pie cada vez más a otras finalidades que podrían ampliar el sentido de la traducción, convirtiendo ésta

* Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza.

** Universidad La Manouba (Túnez).

1. Hay que señalar que este artículo ha sido extraído como resumen del trabajo *La lengua árabe a través del manuscrito OSUNA, C. 587, D. 36-65 (1533-1539) del Archivo Histórico Nacional Sección Nobleza: Traducción, estudio y aportaciones histórico-lingüísticas*, que ha sido posible gracias a la XXI Ayuda para la Investigación de Temas Mudéjares 2009 otorgada por el Centro de Estudios Mudéjares.

2. La Tesis doctoral completa permanece inédita, tal y como he apuntado anteriormente. Sin embargo, gracias al trabajo realizado sobre los manuscritos, tanto por parte de la Dra. Elia Gozálvez en la parte castellana de los manuscritos, como lo trabajado por mí, tendremos la suerte de ver publicado un trabajo aparte al presente, centrado en el estudio económico de los manuscritos, titulado *Los vasallos moriscos del Marquesado de Llombai en época de Don Juan de Borja entre 1533 y 1539*, Valencia, ed. Institució Alfons el Magnánim (en prensa), y al que iré remitiendo a lo largo de este artículo.

en un objetivo más de los que se iban desarrollando, pues el manuscrito brindaba la ocasión de poner de relieve varias corrientes de investigación[3].

De esta manera, lo que comenzó por ser un trabajo de traducción histórica, se ha ido transformando en una investigación que se ha querido articular en dos partes. La primera de ellas es el estudio lingüístico-interpretativo del documento, mientras la segunda parte es la trascripción y posterior traducción de los textos árabes de dicho documento, segunda parte que por espacio no será incluida en este artículo. Se procura continuar en el presente trabajo las corrientes historiográficas más recientes a la hora de estudiar una época en concreto, centrándose en la minoría morisca. A la vez, se intentará dar respuestas a algunas de las cuestiones abiertas que se plantean a la hora de tratar la situación lingüística de los moriscos valencianos en un lugar concreto y un espacio de tiempo acotado por la propia datación del documento, conclusiones siempre abiertas a revisiones posteriores que amplíen, sugieran, critiquen o concluyan las que aquí se aporten. No se pretenden aportar unas conclusiones definitivas, sino abrir un camino provisional de una investigación que, sabiendo de antemano limitada al tratarse de un tema concreto, el del estado sociolingüístico de la comunidad musulmana morisca del Marquesado de Llombai, se presenta aquí como una conclusión a la que se llega tras haberse formulado las hipótesis previas de trabajo.

Del estudio lingüístico se adelanta que será un estudio muy limitado, tanto en documentos como en lengua árabe, pues los legajos no son más que un mero control de jornales, unos "libros de cuentas" donde el escriba (en este caso suele serlo el alamín encargado de la aljama morisca[4]) anota los diferentes jornales (realizados como concepto de "tanda") que realizan los miembros de la comunidad musulmana del Marquesado de Llombai, concretamente Catadau y Aledua, muchas veces sin dar apenas datos sobre los mismos. Por lo tanto, el presente trabajo no tiene otra pretensión que la de ser una introducción al estudio histórico-lingüístico de una comunidad morisca concreta, como lo es la que habitó en el Marquesado de Llombai en un período de tiempo determinado (1533-1539), sabiendo de antemano las limitaciones que comporta una síntesis de este carácter, basada en un material escrito muy específico.

3. *Cfr*. prólogo a cargo de Francisco Franco Sánchez en E. Gozálvez Esteve y A. Constán Nava, *op. cit*.

4. M. Ruzafa García, «Señores cristianos y campesinos mudéjares en el País Valenciano (siglo XV)», *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX). Actas del coloquio celebrado en Zaragoza los días 11, 12, 13 y 14 de diciembre de 1989*, en E. Sarasa Sánchez y E. Serrano Martín (eds.), 1993, p. 428: "Un miembro elegido por la aljama o designado por el señor, el alamín, suele encargarse de recaudar rentas e impuestos, entregando su producto al señor".

El documento OSUNA, C. 587, D. 36-65 del AHNSN

Antes de pasar a estudiar el documento, parece oportuno describir el mismo desde un punto de vista material y físico. El documento 587 del Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza[5], concretamente los legajos correspondientes entre el 36 al 65 (el documento es más extenso en legajos, pero se limita aquí a los que contienen escritura en árabe, pues el resto del documento ya fue abordado por Elia Gozálvez en su Tesis Doctoral defendida en la Universidad de Alicante el día 17 de diciembre de 1990[6]). Se trata de un documento bilingüe, escrito en árabe y castellano/valenciano (más adelante se tratará el tema de las lenguas utilizadas) por varias manos. El documento se encuentra en el AHNSN, perteneciente al archivo de los Duques de Osuna. Está dividido en varios legajos entre los que se encuentran los que aquí se estudian. El documento OSUNA, C. 587, D. 36-65 consta de noventa folios, de los que cincuenta y cinco están escritos, en su mayor parte, en árabe o tienen alguna frase en árabe.

A continuación se describe físicamente el documento, detallándose algunos elementos que pueden ser útiles para su posterior estudio.

En la portada del documento figura la inscripción: "Cuentas, cartas, recibos de las rentas del Marquesado de Llombai en tiempo de Moriscos con firmas y notas en caracteres árabes".

Lg. 587-36	1 folio	La firma tiene una tinta más clara que el resto del documento, pero mantiene la misma tonalidad.
Lg. 587-36bis	1 folio	
Lg. 587-37	1 folio	Fecha de 10 de noviembre de 1533
Lg. 587-38	1 folio	
Lg. 587-39	1 folio	
Lg. 587-40	1 folio	Fecha de 7 de noviembre de 1534 Por detrás del folio, en castellano, pone "*albara de mecli*"
Lg. 587-41	1 folio	Fecha de 17 de marzo de 1535
Lg. 587-42	1 folio	Fecha de 26 de junio de 1535
Lg. 587-43	1 folio	
Lg. 587-44	1 folio	Fecha de 12 de enero de 1536
Lg. 587-45	1 folio	Fecha de 14 de enero de 1536
Lg. 587-46	1 folio	Fecha de 19 de enero de 1536

5. A partir de ahora nombrado como AHNSN.
6. E. Gozálvez Esteve y A. Constán Nava, *op. cit.*

		La tinta utilizada por el escriba árabe es de otro color (roja) a la utilizada por el escriba castellano (negra).
Lg. 587-47	1 folio	Fecha de 25 de enero de 1536 La tinta utilizada por el escriba árabe es de otro color (negra) a la utilizada por el escriba castellano (roja).
Lg. 587-48	1 folio	Fecha de 28 de julio de 1536
Lg. 587-49	1 folio	
Lg. 587-50	2 folios que: * f. 1 – 9 sccs. * f. 2 – 7 sccs.	Dos tintas diferentes: – Letras árabes en tono negro – Letras castellanas en todo rojizo Las cantidades escritas en caracteres árabes están escritas con la misma tinta que las letras castellanas; y las cantidades escritas en símbolos latinos están escritas con la misma tinta que las letras en castellano.
Lg. 587-51	6 folios que: * f. 1 – 6 sccs. * f. 2 – 10 sccs. * f. 3 – 9 sccs. * f. 4 – 10 sccs. * f. 5 – 9 sccs. * f. 6 – 3 sccs.	Fecha de 1534 En ambos textos (árabe y castellano) se ha empleado la misma tinta.
Lg. 587-52	8 folios que: * f. 1 – 9 sccs. * f. 2 – 7 sccs. * f. 3 – 7 sccs. * f. 4 – 7 sccs. * f. 5 – 7 sccs. * f. 6 – 5 sccs. * f. 7 – 6 sccs. * f. 8 – 2 sccs.	En este legajo, la escritura en árabe está realizada con tinta negra, mientras que la escritura en castellano se ha realizado con tinta roja.
Lg. 587-53	2 folios que: * f. 1 – 4 sccs. * f. 2 – 6 sccs.	Fecha de 2 de enero de 1537 Se ha utilizado la misma tinta para ambos tipos de escritura.
Lg. 587-54	1 folio, 5 sccs.	Este legajo corresponde a la parte trasera del lg. 587-54.
Lg. 587-55	8 folios que: * f. 1 – 7 sccs. * f. 2 – 7 sccs.	Se han utilizado dos tipos de tintas diferentes: en la escritura árabe tiene un tono negro y en la escritura castellana, el tono es rojizo.

	* f. 3 – 6 sccs. * f. 4 – 6 sccs. * f. 5 – 6 sccs. * f. 6 – 7 sccs. * f. 7 – 8 sccs. * f. 8 – 3 sccs.	
Lg. 587-56	2 folios que: * f. 1 – 9 sccs. * f. 2 – 7 sccs.	En este legajo, la escritura en árabe está realizada con tinta negra, mientras que la escritura en castellano es de tinta roja.
Lg. 587-57	1 folio	En este caso, difiere el modo de utilización de los tonos: en la escritura árabe encontramos un tono rojo, mientras que en la escritura en castellano es negro.
Lg. 587-58	1 folio	
Lg. 587-59	1 folio	
Lg. 587-60	1 folio	
Lg. 587-61	1 folio	
Lg. 587-62	1 folio	
Lg. 587-63	1 folio	
Lg. 587-64	1 folio, 5 sccs.	
Lg. 587-65	7 folios que: * f. 1 – 6 sccs. * f. 2 – 5 sccs. * f. 3 – 4 sccs. * f. 4 – 6 sccs. * f. 5 – 5 sccs. * f. 6 – 7 sccs. * f. 7 – 1 scc.	Está escrito a dos tintas: la escritura en árabe tiene un tono negro, mientras que la escritura en castellano es rojizo. – En el f. 6, scc. 3 hay un añadido a posteriori en la parte inferior, escrito en árabe y en un tono rojo. La letra también es diferente a la del legajo en su totalidad.

La cronología de los textos comprende desde 1533 hasta 1539. El contenido de los documentos, según la descripción que el propio AHNSN hace de él, refiere las cuentas, recibos y cartas del Marquesado de Llombai (con firmas y notas árabes). Tras el estudio, se puede asegurar que el contenido de los legajos se divide en dos tipos:

1/ Un primer tipo o grupo, el que comprende los lgs. 587-36 al 587-45, lgs. 587-48 al 587-49 y lgs. 587-58 al 587-64, que están escritos en castellano para el señor cristiano, por mano del baile, en los que se plasma un recibo de pago o entrega de sueldos, carta siempre cotejada con la firma del representante de la comunidad morisca; a veces es un comentario breve que detalla cantidades, otras es simplemente una firma o una certificación de que lo escrito en castellano es cierto y el escriba en árabe da fe de ello. De entre todos los legajos, son estos lo que menos impor-

tancia tienen a nivel lingüístico, a pesar de ser los legajos en los que más manos escriben en árabe, dado que se trata de firmas o visos.

2/ Un segundo grupo, formado por los lgs. 587-46 al 587-47, lgs. 587-50 al 587-57 y el lg. 587-65. Estos legajos responden claramente a las cuentas, un registro o relación de los jornales realizados en concepto de tandas que los miembros de la comunidad morisca realizaban como pago a su señor. Son legajos bilingües divididos a su vez en tres grupos:

a. los escritos en árabe y en castellano

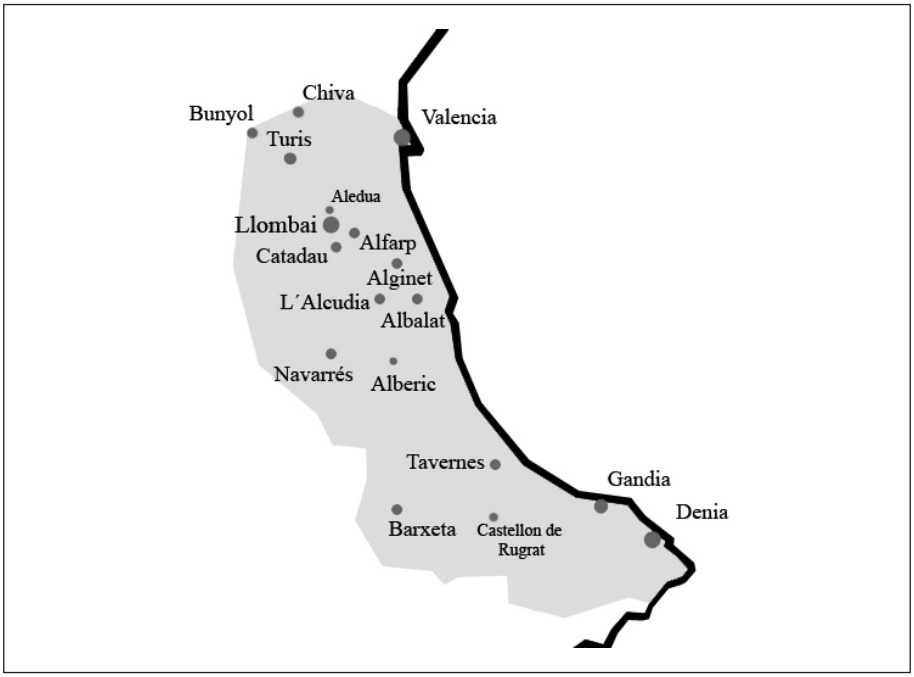
b. los escritos en árabe y en valenciano

c. los escritos en árabe, y en castellano y valenciano conjuntamente.

Su ordenación seguirá la estipulada en el AHNSN, a pesar de que se podrían ordenar: primero, por el lugar geográfico en el que se sitúan los distintos legajos (Aledua, Llombai, Catadau) y, dentro de este orden geográfico, por fechas; o segundo, por cronología (ya que no siempre será está la característica elegida para su ordenación). De esta manera, los legajos han sido ordenados, principalmente, de modo cronológico. Formalmente se ha seguido el patrón de ir traduciendo cada legajo por partes. La diferencia a la ordenación establecida en el AHNSN radica en que aquella está dispuesta a la manera latina, es decir, aquella que prima en primer lugar la izquierda sobre la derecha y su lectura en idéntico orden, mientras que para el trabajo se ha optado, respetando este orden, por hacer la traducción como en realidad debería ser su orden, es decir, siguiendo una ordenación de estilo oriental, aquella que prima la derecha por la izquierda. Esta decisión viene dada después de comprobar que el original en sí, en su mayoría, sigue las pautas de ordenación oriental: la primera página de un legajo siempre es la última (según la concepción oriental) y siempre es leída de derecha a izquierda y nunca al revés. De este modo, cada folio estará dividido en secciones que, dependiendo de un legajo u otro, estarán mejor o peor delimitados. Así, por ejemplo en los legajos 587-51, 587-53 y otros más, existe una separación con líneas horizontales que delimita los distintos campos o secciones. Empezando por el margen superior derecho, se irá procediendo a su lectura hacia abajo, para luego continuar en la columna delimitada, por su parte superior izquierda hasta el final. Así, la sección 1 de un folio de un legajo concreto será el primer campo correspondiente a la parte superior derecha del folio (o, como ocurre en algunos casos, el encabezado del folio).

El Marquesado de Llombai y los moriscos

El material sobre el que se ha basado el estudio está limitado geográficamente, pues pertenece a una zona concreta de la geografía valenciana: Llombai, Catadau y Aledua. Por lo tanto, y como se verá en el análisis posterior, no se ha podido establecer un análisis pormenorizado de la lengua árabe en el conjunto de la zona debido a la limitación implícita del documento pues pertenece a



una zona específica[7]. Aun así, y extraído el marco de influencia geográfica por los viajes que se realizan en diferentes tandas, se ha podido establecer el marco geográfico por donde se mueven los jornaleros moriscos.

El municipio que ocupa es Llombai, por ser la población que da nombre al Marquesado al cual pertenecen los manuscritos. Se sitúa al sudeste de la Ribera Alta, a ambas partes del río Magro, entre la Sierra de Falquera y el macizo del Caroig. Su término municipal actual linda: al norte, con Picassent, Real de Montroi y Montserrat de Alcalá; al sur, con Alfarp y Catadau; y al oeste, con Dosaigües. Su altitud sobre el nivel del mar es de 99,5 m, mientras que el Collado de Buscarró, situado en su término, se eleva hasta los 653 m sobre el nivel del mar. Llombai dista 29 km de Valencia hacia el interior. En la época que se está analizando, Llombai se situaba en un área eminentemente señorial y mudéjar, destacando su población mixta: cristiana y musulmana.

Los textos hablan de unas zonas en concreto, lugares donde se realizan los jornales, las idas y venidas de los trabajadores. En el mapa anterior se puede ob-

7. Un trabajo magnífico, recientemente publicado, que trata este tema en extensión, ha sido el de C. Barceló y A. Labarta, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009.

servar la zona de influencia de estos viajes; en su mayoría viajes para transporte de mercancías (como se verá más adelante), de correspondencia (llevar albaranes) y, en menor medida, para acompañar a los altos cargos cristianos.

Llombai forma la "foia", junto con las poblaciones de Alfarp, Catadau y Aledua[8], lo que en su día se conoció como la baronía de Llombai, que tuvo su origen en el reparto de las tierras conquistadas por Jaime I entre sus caballeros[9]. No será hasta que Aymerich de Centelles, a través de posteriores donaciones, herencias y ventas, consiga que dichos lugares fueran unificados jurisdiccionalmente[10]. A finales del siglo XV se logró la unidad territorial tras sucesivas ventas y compras por parte de sus dueños: "El fet més sobresortint, però, és l´enorme deute censal que van acumular" sus señores, los Centelles, "que els va obligar […] a vendre la foia a Francesc Vives" en 1478[11]. En el contrato de venta se estipuló que los antiguos dueños podían recuperar las tierras durante los dos años siguientes en el caso de subsanar la deuda censal que habían contraído, pero antes de que esto ocurriese, el propio Francesc Vives de Boïl, señor de Bétera, vendía "la foia de Llombai al cardenal i bisbe de València Roderic de Borja amb les mateixes condiciones de la compra feta als Centelles"[12]. Será el hijo de éste, Juan de Borja I quien anexionó los territorios a la Casa Ducal de Gandía, logrando de esta manera la unidad territorial. En 1530 Carlos V "concedió a Don Francisco de Borja el título de Marqués de Llombai, quedando en esa fecha constituido el Marquesado de Llombai"[13].

La situación de vencidos de los mudéjares en relación con la de los cristianos hizo que aquellos tuvieran un emplazamiento definido para tal situación de vencidos[14]: de esta manera se constituía Llombai como centro administrativo, político y comercial, habitado por los vencedores cristianos viejos y, también, por un núcleo de habitantes musulmanes; centro administrativo alrededor del

8. Para más información sobre esta población, *cfr*. E. Gozálbez Esteve, «Crónica del fracaso de una repoblación: Alédua», *Actes de la VI Assemblea d´Història de la Ribera*, vol. II, 1998, pp. 41-60.

9. E. Gozálbez Esteve, «Señores y señoríos: aspectos sociales y económicos», *Revista de Historia Moderna*, 24, 2006, p. 68. La autora cita: AHN: *Sección Osuna*, Leg. 722-659, año 1238, 28 julio. Asedio a Valencia: va inserto en un traslado de 1259. A. Ferrando y Francés, *Llibre del Repartiment del Regne de Valencia*, nº 2238-549 Lombay y Catadau. Nº 325-2225, Alfarpe. Nº 2208 (año 1237) Aledua, nº 1099 (año 1239) Aledua.

10. E. Gozálbez Esteve, «Señores y señoríos…», p. 68. Para una información más detallada sobre la formación de la baronía de Llombai, *cfr*. M. Ardit, *Creixement econòmic i conflicte social. La foia de Llombai entre els segles XIII i XIX*, Catarroja-Barcelona, Afers, 2004, especialmente las pp. 19-28.

11. M. Ardit, *op. cit*., p. 28.

12. *Ibídem*, p. 31.

13. E. Gozálbez Esteve, «Señores y señoríos…», p. 68. Además, para más detalles sobre los sucesos, *cfr*. M. Ardit, *op. cit*., concretamente las pp. 28-37.

14. E. Gozálbez Esteve, «Cristianos, mudéjares y moriscos en el marquesado de Llombai», *Revista de Historia* Moderna, 17, 1998-1999, p. 196. En nota 2, la autora cita: T. Halperin Donghi, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1980, pp. 52-54.

cual giraban los lugares de Catadau, Alfarp y Aledua, con una población exclusivamente mudéjar[15].

Esta realidad habla de una coexistencia en mayor o menor medida de ambas comunidades: "En Llombai el escaso número de habitantes no fue un impedimento para que la universidad cristiana y la aljama mudéjar, más tarde morisca, compartieran un mismo espacio geográfico, aunque con diferente realidad socio-económica"[16]. En esta coexistencia, dejando de lado los altibajos socioeconómicos entre ambas comunidades, podemos decir que, obviamente, hubo similitud, aunque con diferentes intereses, razón más que contundente que contribuyó a su distanciamiento.

Por su lado, el duque de Gandía se mostraba ajeno e indiferente a la dualidad entre estos dos pueblos, más interesado y preocupado en conservar, y en muchos momentos en recuperar su patrimonio, que en intervenir en una compleja red social, la cual, en muchos aspectos, le era ventajosa[17].

En el documento aparecen nombradas varias personalidades cristianas. Entre ellas, el baile. Durante los siglos XVI y XVII el marquesado sólo tenía un baile, el cual residía en Llombai, acumulando en su persona algunas funciones por delegación del propio procurador general o "por la fuerza de la costumbre"[18]. La función más específica del baile era la de ser "juez de todas las cuestiones suscitadas en torno a la explotación económica" del marquesado. Además, era el responsable de la gestión judicial concerniente a los moriscos[19]. En la época del documento, el baile de Llombai era Gabriel de Llanos. Como se podrá ver en los textos analizados, en los legajos del segundo grupo, sólo el TA[20] da referencias a este personaje, mientras que el TC nunca lo nombra; sin embargo, en los legajos del primer grupo, sí aparece la persona del baile pues será el mismo el que escriba varios de los legajos. E. Gozálvez Esteve sostiene que no siempre este baile ejerció su oficio con la profesionalidad que le era

15. E. Gozálvez Esteve, «Señores y señoríos…», p. 68. *Cfr.* E. Gozálvez Esteve y A. Constán Nava, *op. cit*., especialmente el capítulo II.

16. *Ibídem*, p. 68: en el artículo de E. Gozálvez, «Cristianos, mudéjares y moriscos…», dice en la p. 168 que los diferentes intereses de cada comunidad contribuyeron al posterior distanciamiento de ambas comunidades.

17. E. Gozálvez Esteve, «Señores y señoríos…», pp. 68-69.

18. *Ibídem*, p. 198.

19. *Ibídem*, p. 198. Para conocer más sobre las funciones del baile, nos remitimos a la obra de carácter general de L. Piles Ros, *Estudio documental sobre el bayle general de Valencia, su autoridad y jurisdicción*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1970. Entre algunas de sus características destacamos: 1. La titularidad; 2. La duración de la concesión del cargo; 3. La base territorial sobre la que ejercía su jurisdicción; 4. El número de causas y asuntos que de ordinario podía conocer dentro de su campo de atribuciones; y 5. La subdelegación por su parte del oficio siempre y cuando existiesen motivos razonables (*Cfr*. J. Vicente Cabezuelo Pliego, *La curia de la procuración. Estructura de una magistratura medieval valenciana*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1998, pp. 34-35).

20. TA = texto árabe; TC = texto castellano/valenciano.

exigida: "A mediados del siglo XVI el arrendatario acusa al baile Gabriel de Llanos de tener muchos descuidos"[21].

La comunidad musulmana del Marquesado de Llombai estaba representada por la aljama, organismo social-político-religioso, único portavoz válido ante el señor cristiano, primero a través de la figura del alfaquí para interponer las reivindicaciones de los mudéjares; y, más tarde, a través de la figura del alamín que, tras la conversión, será la única válida como representante ante el señor (además del consejo de viejos), al desaparecer la figura del alfaquí dada su función religiosa. El alamín era el principal administrador de cada aljama[22], cargo que en los documentos se encuentra en la persona de Miquel Pilli. El alamín presidía el consejo local y la rutina diaria de la comunidad y, aunque era el garante de la misma, no por ello dejaba de ser un excelente aliado y auxiliar del señor, el marqués de Llombai Francisco de Borja, que hasta la muerte de su padre el 8 de enero de 1543, no obtendrá el título de IV duque de Gandía[23]. De este modo, en los textos aparece continuamente referida la persona del duque, en este caso, Juan de Borja y Enríquez, padre de Francisco de Borja. Por otro lado, en las relaciones del monarca con la capital valenciana es clave la figura del racional[24], figura que aparece nombrada repetidas veces a lo largo de todo el documento como Joan Garsía[25]. Será en 1535 cuando, tras el trienio cumplido por el anterior racional, Nicolau Benet Dalpont, se proceda a la elección del nuevo racional, recayendo el cargo en la persona de Joan Garsía, quien ejerció el cargo hasta 1542 y falleció en 1547[26].

La lengua

¿Qué es una lengua? Para la Real Academia Española de la Lengua: "(Del lat. lingua): 1. f. Sistema de comunicación verbal y casi siempre escrito, propio de una comunidad humana; 2. f. Sistema lingüístico cuyos hablantes reconocen modelos de buena expresión; 3. f. Sistema lingüístico considerado en su estructura; 4. f. Vocabulario y gramática propios y característicos de una época, de un escritor o de un grupo social"[27].

---

21. E. Gozálvez Esteve, «Cristianos, mudéjares y moriscos…», p. 198.
22. *Ibídem*, pp. 198-199.
23. J. Martí Ferrando, *Instituciones y sociedad valencianas en el Imperio de Carlos V*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, p. 145.
24. *Ibídem*, p. 176, para el que la misión de Joan Garsía como hombre del rey en el ayuntamiento "indicaba que esa posición, en última instancia, se hallaba presionado por la autoridad del municipio, del cual había sido extraído, y por la autoridad del monarca, que en definitiva era quien le había ratificado en su puesto".
25. Aparece un total de 20 veces a lo largo de todo el documento OSUNA, C. 587, D. 36-65 del AHN, SN.
26. J. Martí Ferrando, *op. cit*., pp. 169-175.
27. RAE, 1992, 21ª ed. digital.

La lengua hablada por los mudéjares y moriscos, la lengua árabe en su variante andalusí, se acoge perfectamente a los cuatro estadios definidos por la RAE. La lengua es el enlace fundamental entre los individuos de una misma comunidad, en palabras de L.F. Bernabé y M.ª J. Rubiera, la lengua "resulta la base fundamental para la expresión, digamos *oficial* de cualquier comunidad"[28]. Uno de los aspectos más controvertidos e investigados de la época es el que tiene que ver con esta situación lingüística, primero, de los mudéjares y, más tarde, de los moriscos.

Sobre la lengua hablada por mudéjares y moriscos se han acuñado dos términos: algarabía y aljamía:

> "«Algaravía» *y* «Algemía» son las dos únicas denominaciones lingüísticas que vemos usar en la documentación durante todo el siglo XVI para referirse a la lengua de los moriscos o cristianos nuevos y a la lengua romance de los cristianos viejos, normalmente valenciano/catalán, pero que también podía extenderse en su uso al castellano […] En tan tardía fecha como 1599 algunas declaraciones testificales diferencian con claridad cómo es su nombre en algarabía y cómo en algemía […] Algunos moriscos firman, escriben y leen en algarabía […] Los comerciantes y los síndicos o clavarios de la aljama llevan su contabilidad o registros en árabe. Precisamente estos conocimientos les convierten en peritos capaces de leer e interpretar un albarán falso escrito en algarabía en una denuncia por estafa. Otros saben firmar en romance o incluso escribir en valenciano"[29].

Por otro lado "cabe la posibilidad de que con la conversión forzosa del siglo XVI y la política de asimilación religiosa y cultural, los moriscos se encerrasen en sí mismos, rehuyesen la convivencia con los cristianos, se reafirmasen en sus propios caracteres culturales, intensificaran su fe en el Islam, abo-

---

28. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 19-21 de septiembre de 1996. Actas*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 608.

29. E. Císcar Pallarés, «"Algaravía" e "algemía". Precisiones sobre la lengua de los moriscos del Reino de Valencia», *Al-Qanṭara*, Madrid, XV/1, 1994, pp. 138-139, cita en p. 138: A. Ferrando Francés, *Consciencia idiomática i nacional dels valencians*, València, 1980 quien advierte que la expresión algemia o aljamia, como romance, se impone a partir del siglo XV frente a algaravia o morisc como forma de evitar, a su juicio, la denominación de catalán. Según R.I. Burns, la expresión "algaravía" procedería de "algarbi", y "aljamía" de "al-agamiya", palabra que sólo al final de la época mudéjar empezó a ser utilizada como expresión de lengua o literatura románica escrita en caracteres árabes, literatura aljamiada. Para evitar las confusiones, se utiliza en este trabajo la forma de "algemia", tal como aparece en la documentación, como denominación de la lengua de los cristianos viejos; referente a la producción escrita o aljamiado, *cfr*. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 608 en nota 29 dice que "existe, evidentemente, una vacilación terminológica a la hora de utilizar este término para referirse a la producción literaria de mudéjares y moriscos 'Aljamía' o 'aljamiado' designa una realidad lingüística no-árabe, por lo que, en principio, cualquier escrito en castellano es un texto aljamiado para un arabohablante. Sin embargo, se ha utilizado el apelativo 'aljamiado-morisco' para referirse solamente a los textos escritos en castellano con grafía árabe, aun cuando existe un número de producciones mudéjares y moriscas escritas con grafía latina y, evidentemente, también en árabe".

rreciesen la cultura de los cristianos y por tanto disminuyese el conocimiento y el uso de la algemia"[30]. No se puede pensar que esto fuese así, por lo menos en base a este manuscrito que, como se verá, existen razones de peso en contra de esta posible postura, dándose la circunstancia de que el bilingüismo estaba demasiado extendido en la comunidad morisca del Marquesado de Llombai. Que hubiese reacción anticristiana, no se pone en duda, pero quizá no iba en relación a no conocer la lengua de los cristianos pues, si esto hubiese sido así, cuando en el siglo XVI se comenzó con la represión por parte de la Inquisición en tierras valencianas contra el uso de la lengua árabe, esta reacción hubiese derivado simplemente en más presión y persecución contra los moriscos en el caso de que estos se limitasen sólo a hablar en árabe, y estos textos, manejados tanto por la personalidad cristiana como por el responsable de la aljama, dan el ejemplo de todo lo contrario.

También la propia realidad pone de relieve un bilingüismo[31] muy extendido entre la lengua árabe (su variante andalusí) y el castellano o valenciano (algemia) de los cristianos de la zona valenciana[32]: "En conjunto, la impresión global que se deduce de la lectura de los procesos anteriores a 1609 es que la lengua no es un 'problema', que, utilizando la expresión de R.I. Burns, no supone a fines del siglo XVI ninguna 'muralla', que existe una abundante, amplia y fluida comunicabilidad lingüística entre las dos comunidades"[33]. Además, existen datos de que muchos de ellos entendían y hablaban perfectamente el castellano pues "los consellers agermanados propusieron en el Consell General de 4 de diciembre de 1520 que se obligase a todos los mudéjares del Reino a llevar señales distintivas de su condición, porque muchos de ellos no llegaban a ser reconocidos por los cristianos a causa de que van ataviats y ben vestits y parlen molt clar, axí com si fossen crestians, y de ello podrían seguirse algunes coses en menyspreu de la ley y fe cristiana"[34]. Sin embargo, otros datos apuntan lo contrario, infor-

30. E. Císcar Pallarés, *op. cit*., p. 157.

31. C. Barceló Torres, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia, Universidad de Valencia e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984, cita a Ninyoles: "no hay cambio lingüístico sin bilingüismo" y que "las motivaciones básicas para aprender el segundo idioma pueden ser «instrumentales», por necesidad de intercomunicación o «integradoras», con propósito de incorporarse a otro grupo social y lingüístico".

32. Aunque son necesarios más estudios para conocer a partir de cuándo un morisco es llamado "aljamiado" por las autoridades cristianas. Cfr. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 604.

33. E. Císcar Pallarés, *op. cit*., p. 150. Ver los diferentes ejemplos documentados que el autor expone sobre esta idea. El autor llega a la conclusión de que muchos cristianos viejos entendían y hablaban la algarabía y viceversa, casi siempre, todos varones. Sin embargo, no se puede afirmar lo mismo en el caso del nivel de alfabetización de aquellos que, siendo cristianos viejos pudieran leer en lengua árabe ni viceversa, pues si hemos de reafirmarnos en que los escribas moriscos del documento utilizan el recurso del eufemismo para evitar "lecturas" que traigan complicaciones.

34. V.J. Vallés Borrás, *La germanía*, Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 2000, p. 258.

mando que el romance no estaba muy extendido entre los musulmanes valencianos tras la conversión forzada: "En unas ordenanzas del arzobispo de Valencia Jorge de Austria (1538-1544) se dan normas para que, en el sacramento de la Penitencia, les baste a los cristianos nuevos con 'nomenar sols lo nom de Iesús'"[35].

Hoy se sabe que el árabe de Valencia era uno de los dialectos del hispanoárabe[36] y se puede mantener, que la población musulmana que vivía en el reino de Aragón había sufrido un proceso de adaptación lingüística menos agresiva que la sufrida en Castilla o en Granada[37]. La mayoría de los estudios sobre la cuestión de la lengua de los moriscos en la zona valenciana ha demostrado, básicamente, la pervivencia del uso del árabe, primero entre los mudéjares y, después, entre los moriscos valencianos hasta su expulsión en 1609[38]. No hay que olvidar que siempre que el estatuto de la comunidad musulmana fuese el de mudéjar, se les garantizaba el uso del árabe, mientras que no es así con el estatuto morisco, cuando se les está vedado su uso o se tiende a imponer políticamente su desaparición[39]. Esta dicotomía en el uso de la lengua tuvo mucho que ver con la actitud de la propia acción evangelizadora ejercida por parte de los cristianos a partir del siglo XV, primero en Granada y más tarde en Valencia, ya que esta situación de uso activo y pasivo de la lengua árabe por parte de los mudéjares y moriscos valencianos se convierte en una cuestión fundamental, reforzada por la actitud de los propios evangelizadores: unos propugnaban el acercamiento a los mudéjares y moriscos en su propia lengua árabe mientras que otros sostenían que éstos debían ser despojados de su lengua original como condición indispensable para su mejor instrucción religiosa en el cristianismo[40]. Otros autores llegan a plantearse si se trataba de bilingüismo o de diglosia: "podría tratarse de una dualidad en el uso de las dos lenguas, sin que se produjera el desplazamiento de una por otra hasta fines del siglo XVI, cuando la presión de los eclesiásticos y la Inquisición rompieron los límites de la intercomunicación de los dos grupos culturales, creando una situación conflictiva donde desde la conquista había habido otra globalmente estable"[41]. Lo que sí se ha probado ha sido el uso del árabe en el ámbito privado, una lengua "fuertemente arraigada entre los moriscos en fecha tardía y próxima a la expulsión, con un porcentaje

35. C. Barceló Torres, *Minorías islámicas*…, p. 148, cita a Robles, 1960, p. 379.

36. *Ibídem*, p. 161.

37. L.F. Bernabé Pons, «Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)», *X Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 14,15 y 16 de septiembre de 2005: 30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005),* Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, pp. 297-329.

38. E. Guinot, «Los mudéjares de la Valencia medieval: Renta y señorío», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 27-47, p. 31.

39. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 601.

40. *Ibídem*, p. 601.

41. E. Císcar Pallarés, *op. cit*., p. 135.

considerable de alfabetizados"[42]. Otra de las hipótesis defendidas es la existencia del árabe como lengua *oficial* de los mudéjares y moriscos hasta principios del siglo XVI y una situación de diglosia pasiva entre los moriscos varones[43]. Por otro lado, y sin entrar en esta materia, se podría ver qué grado de bilingüismo poseía la población cristiana en tierras valencianas, ya no en el binomio castellano-valenciano, sino con respecto de la lengua árabe[44].

Sin ir más lejos en el tiempo, pues los textos que se tienen para este trabajo pertenecen al siglo XVI (concretamente, entre los años 1533 y 1539), no se va a profundizar más de la cuenta sobre qué lengua se hablaba en el momento de la conquista, pues no es materia del presente trabajo analizar esa cuestión que ya ha sido abordada en otros estudios por diferentes investigadores.

Lo que sí se puede afirmar es que, tras la conquista cristiana, el árabe sigue estando vigente en tierras valencianas y, lo que aquí interesa, en la zona objeto del presente estudio. Un mantenimiento que se produjo gracias a la situación geográfica en la que vivían los moriscos, lugares aislados y de difícil acceso, que les permitió mantener una cohesión interna de la comunidad musulmana, sobre todo gracias a la permanencia de la estructura de la aljama y al propio peso demográfico de la comunidad morisca y a la poca presencia cristiana[45]. Por otro lado, al igual que la zona granadina, "la zona valenciana fue una constante referencia para los moriscos aragoneses que habían perdido el árabe y mandaban allí a sus hijos a aprenderlo"[46].

No se pondrán de manifiesto más que unas pequeñas aportaciones hipotéticas y, posiblemente, alguna solución respecto a la situación lingüística tras las Germanías, en un lugar concreto como lo es el Marquesado de Llombai, y dicho sea de paso, a partir de un exiguo aunque nada desdeñable corpus documental como el que ocupa el presente trabajo. En una primera impresión, los textos parecen estar escritos en una mezcla de lengua árabe con lengua aljamiada, pero, como se podrá comprobar tras el análisis lingüístico, no se puede defender decir que estos textos están escritos en lengua aljamiada. Para ello baste decir que algunas conclusiones que se verán más adelante se basan en las razones y características que Luis F. Bernabé y M.ª Jesús Rubiera determinan a la hora de enfrentarse con textos de esta índole[47]. El trabajo intentará llegar a con-

42. *Íbidem*, pp. 135-136. Cita E. Císcar Pallarés, *op. cit.*, p. 136: C. Barceló Torres, *Minorías islámicas…*, pp. 15-18 y 141-151. En el libro de M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión,* Madrid, 1992, hay alguna alusión al tema en pp. 90, 115 y 117.

43. C. Barceló Torres, *op. cit*., p. 121.

44. B. Vincent, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)», *Sharq Al-Ándalus*, 10-11, 1993-1994, pp. 731-749.

45. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 601. Además, gracias "al apoyo de algunos de sus señores cristianos".

46. *Ibídem*, p. 602. Los autores citan en nota 7: Domínguez Ortiz (1962).

47. *Ibídem*, pp. 610-617, especialmente las pp. 613 y 617, esta última en la que resumen las características dadas por otros investigadores. Además, cfr. *Cfr*. C. Barceló y A. Labarta, *op. cit*.,

clusiones generales del estado de la lengua árabe ya no tanto de la comunidad morisca de la zona valenciana que nos ocupa, sino la particular de los escribas, que no hacen sino reproducir la lengua única árabe dialectal que va dejando camino a la lengua romance imperante, sea ésta el castellano o el valenciano[48].

Escribas en lengua castellana, escribas en lengua árabe

A lo largo del presente trabajo se ha podido corroborar que no siempre se encuentra la mano de un único escribano y una única escritura, ni en la parte donde la escritura es en castellano, ni donde la escritura es en valenciano y, sobre todo y lo que más interesa en aquí, en la escritura en árabe. Debido al poco margen temporal, pues los textos en árabe van desde el año 1534 al año 1538, sería osado establecer una posible diacronía de la lengua árabe en los textos estudiados, aunque se los pueda situar en una zona concreta, por lo que se estudiarán referidos a la lengua particular de una serie de escribanos. De aquí que haya sido necesario un estudio sobre los escribas en lengua árabe de los documentos y a la lengua empleada por estos a la hora de redactar.

Existen varios tipos de legajos: por un lado están aquellos escritos en castellano, en los que el apunte en árabe, o es una simple firma o es una pequeña frase que puntualiza en árabe lo que se dice en castellano, que intenta dar fe, corroborar o añadir una explicación simple de que lo dicho en castellano es válido y cierto[49]; por otro lado están los textos bilingües, en los que primero está escrita la parte en árabe y a su lado o debajo de aquel está el texto en castellano; y por último, los textos escritos en árabe y debajo de esta lengua se encuentra la aclaración o traducción en lengua valenciana.

Algunos de los interrogantes que se pueden extraer de este estudio previo son: ¿qué significa que, a veces, el traductor importante es el que escribe en castellano pero otras veces lo es el escriba árabe? ¿Hasta qué punto es el escriba árabe el traductor del castellano/valenciano o viceversa? ¿Es el mismo escriba para ambas lenguas o no? Y, por último, ¿qué contable trabaja a favor de la aljama y quién en contra? De todas estas cuestiones, el presente artículo intentará responder a las tres primeras, pues la última ha sido uno de los temas que se pueden encontrar en otro estudio[50].

En los textos se distinguen hasta 11 escribanos diferentes en lengua árabe. De ellos, siete se pueden identificar con nombre, pues salen referidos como los propios firmantes o escribas de los textos. Véase a continuación los diferentes ejemplos de cada uno de los tipos de letras de los diferentes escribas:

---

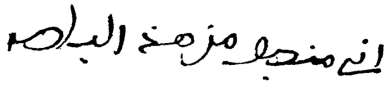
p. 65: "Esa literatura aljamiada, característica y propia de Castilla y Aragón, es ajena a la tradición de la comunidad islámica valenciana".

48. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 618.

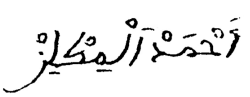
49. *Cfr*. Lg. 587-36, AHNSN.

50. *Cfr*. E. Gozálvez Esteve y A. Constán Nava, *op. cit*. y C. Barceló y A. Labarta, *op. cit*., p. 45.

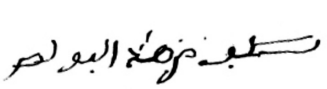
Tipo A



Tipo B

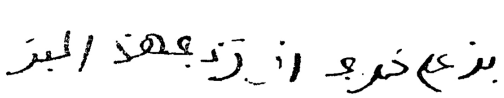


Tipo C

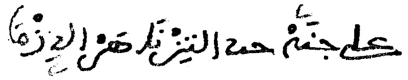


Tipo D

Tipo E

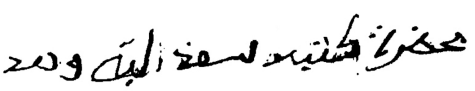


Tipo F

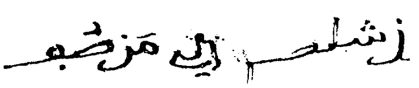


Tipo G

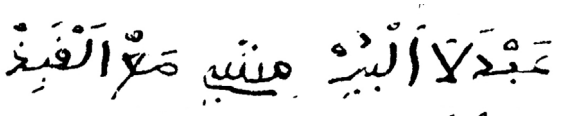
Tipo H



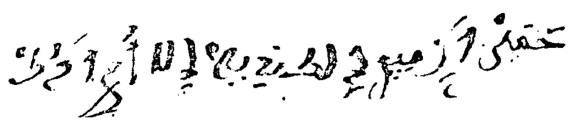
Tipo I



Tipo J

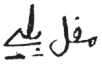


Tipo K

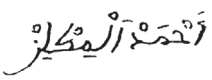


De los 11 tipos de letras, se puede decir que:

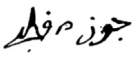
A – Miqel Pilli مقل بلي



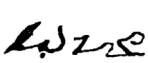
B – Ahmad Mecli أحْمَدْ اَلْمِكْلِنْ



C – Juan Mecli جون مقلي



D – Muhammad Leva محمد لفا

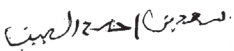


E – Sin nombre

F – Sin nombre NC

G – Abrahim Baboni اَبْرَهِمْ بَبْثِنِ

H – Sa`ad ibn Ahmad Babuni سعد بن احمد البين



I – Juan Solas جِوَن شلص

J – Sin nombre NC

K – Sin nombre NC

No todos los escribas tienen la misma cantidad de textos, ya que algunos de ellos, como el Tipo D, sólo firman con su nombre en una ocasión. Así pues, se distribuyen de la siguiente manera en cuanto a escritos:

Tipo A: 8 folios **Tipo B:** 2 folios **Tipo C:** 2 folios
Tipo D: 1 folio **Tipo E:** 3 folios **Tipo F:** 33 folios
Tipo G: 1 folio **Tipo H:** 8 folios **Tipo I**: 1 folio
Tipo J: 1 sección de 1 folio **Tipo K:** 2 sccs. de 2 folios diferentes

El tipo de letra empleado por todos los escribanos moriscos es el llamado magrebí, con rasgos característicos como la ف con el punto diacrítico debajo (ڢ) o la ق escrita con un único punto diacrítico (ڧ).

La mayoría de los documentos de los libros de cuentas están escritos por la mano del escriba morisco. Esto hace plantearse la cuestión de si es él mismo quien escribe también la parte en romance. En documentos como los legajos del 587-36 al 587-42, por ejemplo, son dos escribas diferentes para cada lengua: la lengua romance está en castellano mientras que la que está en árabe es un simple apartado a pie de página contrastando en un árabe resumido lo que en castellano se dice. Es en los legajos 587-51-56 donde está la duda. Por un lado

se podría decir que es el mismo escriba, tanto para lengua romance como para lengua árabe, ya que se ve claramente que la relación de cuentas la lleva el escriba morisco, pues es la primera lengua que encontramos siempre, siendo la romance (la castellana o la valenciana) el apéndice de ésta. Sin embargo, al contrastar las informaciones dadas en cada una de las lenguas, se observa que no especifican exactamente lo mismo. Mientras que en lengua árabe siempre hay una relación "*individuo – viaje* (cuando lo hay) – *trabajo realizado – símbolo o cifra numérica* (cuando lo hay)", en lengua romance se encuentra reflejado lo mismo más *el sueldo* que vale dicho trabajo realizado y que lo expresa mediante palabras además de con cifras. Otras veces, es más la información aportada en el texto romance que en el árabe. Hay que puntualizar que los sueldos en la parte de escritura en árabe están dados con los signos numéricos aparecidos en dichas relaciones, mientras que en la parte escrita en castellano/valenciano, además de plasmar numéricamente el sueldo, también lo especifican mediante la palabra.

Del empleo de las tintas se pueden entresacar dos conclusiones que responden a las preguntas que se formulaban al comienzo de este apartado:

1/ que la mano del escriba sea, para la lengua árabe uno distinto que para la escritura de la parte castellana/valenciana;

2/ que sea la misma mano la que escribe en ambas lenguas. En ambos casos responde a una misma finalidad y es que, a golpe de vista, se pueda diferenciar lo escrito en cada lengua.

En el primer caso se tendría pues una doble contabilidad que la llevarían tanto el responsable de la aljama como el funcionario cristiano, mientras que en el segundo caso simplemente se vería una única contabilidad, la árabe, siendo la parte en romance la traducción o, mejor dicho, el contenido mismo de lo árabe pero de cara al funcionario cristiano para justificar los sueldos que se plasman en cifras, pues a la postre lo que cuenta es la suma de esas cifras. Respondiendo a la primera de las cuestiones establecidas, en los legajos del primer grupo lo importante es el texto en castellano (el escriba castellano, el baile Gabriel de Llanos), pues es lo que va destinado al propio señor, mientras que el apunte en árabe vale sólo como mera contabilidad para la aljama de que lo que se le dice al señor es cierto.

Es también notable la cantidad de escribanos que se encuentran a lo largo de todo el documento. C. Barceló diferencia en su tesis el uso del árabe en dos ámbitos: uno público y otro privado[51]. Es el uso privado el que aquí nos interesa. Lo que aquí interesa es si este uso privado se limitaba al empleo oral exclusivamente y el escrito estaba reservado a una élite de instruidos. En el documento que nos ocupa, tan limitado, destaca el hecho de tener 11 caligrafías, lo que equivale a 11 manos diferentes que saben, por lo menos, escribir en carac-

51. C. Barceló Torres, *op. cit.*, pp. 138-143.

teres árabes e, incluso, en lengua árabe. Se puede aventurar que si bien no todos tienen el mismo nivel ortográfico ni la misma cantidad de textos, sí que existe una mínima formación en la lengua árabe escrita que no sólo está destinada a una élite instruida. Es el caso de Juan Solas (escriba letra I), entre otros, que únicamente firma lo que cobra. Esto pone de relieve que sí había, por lo menos, una alfabetización entre la comunidad musulmana más alta de lo que se puede suponer en un principio[52], no solo en el empleo oral de la lengua árabe, sino ya también escrita, lo que ofrece una idea sobre el índice de alfabetización de muchos moriscos, no tanto para poder escribir un texto completo pero si el suficiente nivel como para poder escribir sus propios nombres, en algunos casos utilizando hasta los signos de vocalización. Por lo tanto, este uso de la escritura para las firmas no responde a un nivel de conocimiento completo de la lengua árabe clásica, es decir, no se puede asegurar que todos los escribas pudieran escribir y leer al mismo nivel, ya que en algunas de las caligrafías sólo se encuentran en las firmas y no aparecerán nunca más en los demás legajos, mientras otros tipos de grafías sí se repiten en otros legajos y, en alguna ocasión, no sólo se limitan a la escritura del nombre-firma, sino que redactan texto en sí. Una apreciación que se extrae de entre todas las firmas y tipos de letras que se puede nominalizar es que ninguna de ellas pertenece a mujer.

Por lo tanto, no pueden traducirse estos ejemplos como la tesis de que todos y cada uno de los escribas supieran escribir y leer el texto árabe, pero sí se puede mantener que existe un cierto nivel de escritura, lo cual no implica saber leer un texto árabe dado[53] ni tener una gran formación.

Trascripción por escrito de la lengua hablada: valencianismos

Como se ha venido diciendo a lo largo del presente artículo, se ha optado por no llamar "aljamiado" a la lengua escrita en árabe de los textos aparecidos en el documento OSUNA, C. 587, D. 36-65 del AHN, SN[54], ya que no se trata de lengua romance escrita con grafía árabe, pero tampoco llega a ser completamente lengua árabe, ya que se mezclan demasiados aspectos romances en esta lengua, conjuntándose de esta manera las tres lenguas (árabe, castellano y valenciano) escritas con caracteres árabes. ¿Dónde termina el "préstamo lingüístico" por parte del romance al árabe y dónde empieza el "aljamiado" propiamente dicho? Para C. Barceló, a la hora de plantearse la aportación romance al árabe valenciano se

52. *Ibídem*, p. 141. *Cfr*. especialmente C. Barceló y A. Labarta, *op. cit.*, p. 64 y ss.: "Esa alfabetización que daba acceso al Islam y permitía llevar una contabilidad o cartearse con otros estaba en manos de quienes la Inquisición llamó 'alfaquíes'".

53. M. Peña Díaz, «El uso social de la escritura en Barcelona en el siglo XVI», *Manuscrits*, 11, 1993, pp. 143-168, concretamente las pp. 144-145.

54. *Supra* nota 29.

deben considerar varias influencias distintas: "las aportaciones léxicas romances al árabe son […] cultismos o extranjerismos, muchos de ellos adaptados al consonantismo semítico"[55]. Además, hay palabras árabes que el romance tomó prestadas de la lengua árabe para, posteriormente, volver a pasar al árabe[56].

En el presente trabajo únicamente se ha querido dejar abierto este debate para, en futuros trabajos, poder centrarse en él de manera más precisa. Para ello baste decir que, en ciertos párrafos de los textos, tanto podría ser castellano/valenciano escrito en caracteres árabes, con algo de lengua árabe, como al revés, lengua árabe con castellano/valenciano escrito en caracteres árabes. Un ejemplo de esto lo tenemos en el lg. 587-55 f. 3 scc. 2, que es totalmente bilingüe, como puede verse en la página siguiente:

L1. `Alí Alboi trajo losas al	عَلي البُويْ صَغْ حِجَرْ إِلَى
L2. *forn* de Llombai y trajo	لفُورْنْ متا لُونْبَيْرْ صَغْ
L3. *coses* a la *almàssera*	قُوْصِشْ إِلَى أَلْمَاحْصَرَ
L4. Acarreó aceite al *çeller* y *en-*	جَبَذْ زَيْة إِلَى صِيلِيرْ اَنْ
L5. *vasó* aceite en el *çeller*	بَجَرْ زَيْة فَصِيلِرْ

En este ejemplo se puede comprobar que la palabra *almàssera* ha sufrido una doble evolución. Pues la propia palabra árabe (المعصرة) primero pasa al valenciano (*almàssera*) y, posteriormente, es arabizada nuevamente (الماحصر). Una primera impresión lingüística podría parecer que el término podría ser castellano (almazara), pero es por su equivalente en valenciano (*almàssera*), debido a una casi segura *imela* en la vocal de la segunda radical de A > E, y el alargamiento de la primera vocal A con *'alif*. De esta manera daría el vocablo *almàssera*. Posteriormente, esta palabra, convertida en un término valenciano, se reescribe con grafía árabe aunque modificada por la propia oralidad del valenciano, de ahí que sea الماحصر y no المعصرة.

El fenómeno en el que un término árabe deviene en un castellanismo/valencianismo, y este último, a su vez, vuelve a pasar al árabe totalmente transformado, sustituyendo al primero, es el que se da en casos como en *ges*[57].

---

55. C. Barceló Torres, *op. cit*., p. 131.

56. Como el caso de *almàssera*. *Cfr*. A. Labarta, «Algunos aspectos del dialecto árabe valenciano en el s. XV a la luz del fondo de documentos del AHN», *Actas de las II jornadas de cultura árabe e islámicas (1980)*, Madrid, 1986, pp. 281-315, p. 308 y ss.

57. *Cfr*. Lg. 587-56, f. 2.

Los préstamos árabes muestran una clara preponderancia de los sustantivos frente a los adjetivos, verbos y adverbios[58]. En la siguiente tabla se muestra una relación de los diferentes términos que se encuentran en los textos, de lengua castellana y valenciana (sobre todo, esta última), escritas con caracteres árabes, donde se puede observar lo anteriormente dicho:

PALABRA/LEGAJO	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	63	64	65	T[59]
Açebib/pasas[60]														2	**2**
Albarà		3	6		1	7	1							10	**28**
Almàssera		37	8			8	9	1						13	**76**
Batlle		1	4					1							**6**
Capa													1		**1**
Çeller		3	2			8								2	**15**
Cort							1	1							**2**
Coses	2					1									**3**
Duc		6				1									**7**
Embajador							1								**1**
Envasar						3	1								**4**
Forn	3			4	4	6									**17**
Ges							1								**1**
Governador		1												3	**4**
Graner						1	1							3	**5**
Hostal		2				22	3								**27**
Iglesia													1		**1**
Joan Garsía		3	1			7	1							8	**20**
Jornal	12				8			1					1		**22**
Lebrillos/Lebrel		2	1												**3**
L´obra		1													**1**
Llibre						1									**1**
Marquès		3	7		6									2	**18**
Palejar		3	1			1								4	**9**

58. C. Barceló Torres, *op. cit.*, p. 273.

59. Total de veces aparecidas los términos a lo largo de todo el documento.

60. الزّبيب PASAS TC: Pansas. En valenciano: açebib (*cfr*. lg. 65, f. 1, scc. 6).

PALABRA/LEGAJO	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	63	64	65	T
Plaça		1	1												**2**
Pòlissa							1		1	1	1	1			**5**
Provisión		1													**1**
Sèquia		17	10			13	3	1						9	**57**
Tapieres							1							3	**4**
Total	17	84	41	4	19	79	24	5	1	1	1	1	3	59	**339**

Como se puede comprobar en la tabla, sólo se encuentran dos verbos (*palejar* y *envasar*) frente al resto de sustantivos. Se pueden dividir por grupos semánticos de la siguiente manera:

- Títulos: batlle, duc, embajador, governador, marquès.
- Lugares/edificios: almàssera, çeller, graner, forn, hostal, iglesia, cort, l´obra, plaça, sèquia.
- Técnico/comercial: albarà, pòlissa, jornal.
- Productos: Açebib, capa, coses, ges, lebrillos, llibre, provisión, tapieres.
- Nombres propios: Joan Garsía.
- Acciones: palejar, envasar.

Puede apreciarse en el siguiente listado que no aparece ninguna relación toponímica, pues se ha optado separar ésta del resto en un apartado específico que no será tratado en este artículo. Son un total de 29 préstamos lingüísticos.

En cuanto a los nombres que se encuentran computados a lo largo de todo el manuscrito, aparecen un total de 103 referentes personales, de los cuales 7 sólo hacen referencia al nombre propio (sin dar apellido) o al revés; y 3 hacen referencia a una situación personal (viudez). De esta manera, se tienen 95 nombres propios identificados y otros 7 localizados pero sin nombre. Las otras 7 referencias posiblemente se refieran a nombres aparecidos en otros textos de los mismos legajos, pero acortados.

En muchos casos es el nombre árabe y el nombre romance para la misma persona; y en algunos de estos no coincide, como en el caso de *al-Qiëari*, que en el texto romance aparece como *Galvet*. Hará falta un estudio minucioso futuro para establecer unas conclusiones más concretas acerca del cambio de nombre islámico a uno cristiano de la comunidad morisca de esta zona[61], ya que, de

61. R. Pinilla Pérez de Tudela, «Crisis en las Germanías de Alzira a través de los impuestos reales (1500-1536)», *III Assemblea d´Historia de la Ribera,* Carcaixent, 1983, p. 126: "ya que se ha apuntado la teoría de que el nuevo convertido elige un nombre similar al que poseía anteriormente, que sea válido para las dos religiones y culturas, pero que no despierte suspicacia en las autoridades religiosas".

momento, con los datos aportados sólo se puede intuir que en muchos casos podría ser el seudónimo por el que se les conocía a algunos de ellos, o es el nombre cristiano que se les daba o tomaban tras su "conversión" al cristianismo.

De toda la relación antroponímica, 16 apellidos están repetidos en varios individuos, tal vez miembros de un mismo núcleo familiar. Estos apellidos son: Adindin (2), Alboi (4), Baboni (2), Calep (5), Caranch (2), Cosari (2), Chiquillo (2), Gannet (6), Gonai (2), Guillem (2), Josai (3), Mandarani (2), Parell (3), Piletes (2), Pina (2), Podes (3) y Targuas (3).

También se encuentra un Mas`ud Algas y un Goso. Mientras que del primero se sabe el nombre, del segundo no se ofrece esa información y, a pesar de la diferencia en la escritura, se puede afirmar que es el mismo apellido, ya sea "Algas" o "Goso". Lo mismo ocurre con los nombre de Abraḥim Apu y Apo: en el primero se da el nombre islámico mientras que en el segundo sólo se tiene el apellido y entre ambos apellidos la diferencia es tan sólo vocálica (O > U). Como se puede comprobar en la relación detallada en el cuadro de los nombres, en realidad hay 2 miembros con el apellido Piteu, mientras que en la relación de apellidos repetidos se han nombrado 3. Esto se debe a que se encuentra reflejado un apellido Beteu (de nombre Abraḥim) y podría ser el mismo apellido: Beteu > Piteu. Por otro lado hay un Cosari y un Qiëari, apellidos que también se pueden poner en común y afirmar que son el mismo (sin embargo, en este caso, no se ha realizado su inclusión en el listado de apellidos repetidos, pues no se tiene en ningún caso un nombre al que relacionar dichos apellidos). Con el apellido Josai ocurre lo mismo que con el apellido Piteu: hay dos miembros nombrados con el apellido Josai y un individuo con el apellido Josei, diferencia vocálica que no se tiene en cuenta, por lo que se puede afirmar también en este caso que son el mismo apellido (por lo tanto, son 3 los individuos con este apellido). Los escribas también hablan de un Maimón y de un Abraḥim Maimón: en el primer caso no se puede saber si se refiere al apellido o al nombre, al contrario que en el segundo caso, que sí se puede saber que es el apellido; no se mantiene que se refieran ni a la misma persona (en el caso de que el escriba haya omitido el nombre), ni que sea un nombre propio (ya que el escriba tampoco nos da el apellido) y tampoco que sea el mismo apellido (porque en este caso tampoco se da el nombre de dicho individuo). Con el apellido Sisi se puede decir que se encuentra documentado en fecha posterior, en 1607, en una mujer llamada María Sisi, "morisca de dieciocho años originaria de Tavernes"[62]. Por otro lado, no aparece referido más que un nombre de mujer (Salama), pero se dan tres referencias femeninas debidas a la condición jurídica de las mismas: la viuda de `Ali Axer y la viuda de Aḥmad Gaugau. También se encuentra una viuda de Axer, que no se puede afirmar que sea la misma que la primera u otra persona diferente, ya que el escribano no da el nombre del marido fallecido. Y finalmente, también se refleja la condición de parentesco respecto del hijo de Sa`ad Gonai, del que tampoco se tiene el nombre.

62. Según cita en E. Císcar Pallarés, *op. cit.*, p. 143: ARV, Cl, caja 2.183, 11 de agosto de 1607.

Antes de intentar dar datos sobre población morisca hay que decir que en ningún momento se ha perdido de vista que el contenido del documento OSUNA, C. 587, D. 36-65 del AHN, SN es principalmente de carácter laboral y, en menor medida, económico. Respecto del posible censo poblacional morisco de Llombai, no es fiable aventurar cifras al respecto, pues sólo se tiene en cuenta la relación antroponímica del libro de cuentas, a falta de contrastar estos datos con posibles fichas de partidas de nacimientos y/o bautismos debidos a las conversiones[63], una relación que sólo especifica a un individuo concreto: mayor de edad, varón (aunque en varias ocasiones se cita una mujer) y en activo. Suponiendo que cada miembro nombrado fuera la cabeza visible de un marco familiar, a raíz de multiplicar 4 miembros por familia, y sabiendo que se da una relación de 118 nombres identificados, el censo poblacional morisco de Llombai rondaría los 500 individuos[64].

Por lo tanto solo se puede decir claramente que el libro de cuentas refleja un censo escueto y, en gran medida, resbaladizo pues sólo se mencionan los jornaleros en unas fechas concretas al ser el reflejo de los trabajos realizados como pago de las tandas. A esto hay que añadir la escasez de fuentes al respecto sobre la época, que apenas aportan cifras significativas o exactas, que en palabras de C. Barceló sólo hay algunos datos referidos al siglo XV: "En opinión de Pérez Puchal (1876, 17), presenta la misma tendencia que Europa Occidental a un descenso general de la población"[65]. Sin embargo, para el siglo XVI se establecen dos etapas demográficas: la primera etapa abarcaría el período comprendido entre 1527 y 1563, en el que no se aprecia un aumento de la población espectacular (un 7%); y un segundo período, que va desde 1563 hasta el momento mismo de la expulsión, donde hay un aumento demográfico importante (69%)[66]. Por otro lado, hay datos que hablan de un descenso poblacional en las fechas previas al primer período, descenso demográfico provocado en su mayor parte por la guerra de las Germanías y por la conversión forzosa obligada por los agermanados[67].

---

63. En septiembre del año 1525 se promulga la orden de conversión general al cristianismo de los mudéjares que vivían en los reinos de Valencia y Aragón, lugares en los que aún se transigía el derecho a ser musulmán (L. de P. Martínez, «Actitud de la iglesia de Cartagena ante mudéjares y moriscos», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 20-22 de septiembre de 1984*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, p. 73). Esto conllevó al cierre de todas las mezquitas y a la salida de España de los musulmanes no convertidos, dando así por liquidado el estatuto de mudéjar.

64. Se podría estimar un número relativamente mayor al dado, pues el número de moriscos habitantes en Valencia fue abundante (L. de P. Martínez, *op. cit.*, p. 73).

65. C. Barceló Torres, *op. cit*.

66. *Ibídem,* p. 63. Cita a Lapeyre, quien justifica estos datos "por la casi imposibilidad de emigrar y, mucho más importante para él, por la ausencia del celibato eclesiástico entre los musulmanes (1959, pp. 29-32)". Para más información, nos remitimos aquí al mismo trabajo de C. Barceló Torres, *op. cit*., pp. 64-70.

67. *Ibídem,* p. 69.

La lengua del manuscrito

El estudio lingüístico de los manuscritos se puede resumir en los siguientes puntos.

1. La ausencia o desconocimiento por parte del autor de las reglas gramaticales ordinarias en árabe para el femenino de las palabras, ya que en la mayoría de los casos no utiliza la *tā' marbūṭa* como marca de femenino al final de las palabras, siendo ésta sustituida por un *alif* o la marca de *fatḥa* sobre la última radical de la palabra que se quiere hacer en femenino.

2. Destacar el hecho o, mejor dicho, la ausencia total de sufijos y afijos en el árabe escrito: no se ha encontrado a lo largo de todo el documento ninguna marca sufijada o afijada, ni en verbos ni en sustantivos ni en ninguna otra palabra.

3. El escribano árabe se vale del conocimiento de las dos lenguas (en este caso podríamos decir que tres: árabe, castellano y valenciano), por lo que puede emplear el uso de eufemismos, como tenemos en el caso de la palabra *vino*.

4. El uso recurrente por parte de los escribanos de la perífrasis verbal, construida con los verbos مشى (como verbo auxiliar, siempre conjugado en 3ª persona del singular) + رأى bajo la forma oralizada de وَرَ (sin preposición o conjunción de enlace) + la acción (bajo la forma de otro verbo en infinitivo). Esta construcción responde claramente a las perífrasis verbales en castellano "ir a ver de + acción", "haber de + infinitivo" o "ir a + infinitivo"; sobre todo es una construcción del habla común valenciana "vore de + infinitivo".

5. No se puede afirmar que prime la manera de construcción oracional latina clásica (donde el orden de los elementos es: sujeto, verbo, predicado), pero tampoco que lo haga el modo de construcción oracional del árabe clásico (verbo, sujeto, complementos). Sin embargo, sí es característico que cada sección se comience al modo latino, es decir, poniendo primero el sujeto (el nombre del individuo), seguido del verbo. A partir de ahí, se pueden extraer dos ideas: que las frases copulativas siguientes siguen la manera de construcción árabe (verbo seguido de sujeto y complementos); o, simplemente, se sigue prefiriendo el modo de construcción oracional latino y el escriba omite el sujeto porque ya se conoce.

6. Son numerosos los ejemplos que nos muestran una clara desaparición de la *ḥamza* ء en el árabe escrito. Sin embargo, el escribano sí conoce su escritura, pues hace uso de la *ḥamza* por ejemplo a la hora de escribir los nombres de أحمد o de أبرهيم . Pero ya no la escribe en palabras como براءة > بر [68].

68. Esta palabra también aparece referida con este tipo de escritura en los textos estudiados por C. Barceló Torres, *op. cit.*, p. 220 y ss.). El sentido que C. Barceló le da a la palabra árabe براءة es *albarán*. Se ha mantenido en este trabajo este sentido semántico a pesar de que en los textos castellanos sólo se da el concepto de *carta*, nunca de *albarán*, concepto que diferencian claramente del concepto *póliza*, que viene dado con la palabra árabe بلصة..

7. Se sustituye el uso de la *iḍāfa* (إضافة) a favor de la construcción preposicional con متى[69]. Sólo se usa la construcción de *iḍāfa* cuando el escribano utiliza la construcción تسمية الجرنل. En todos los casos en los que se encuentra esta preposición, su escritura es {MT} (متا مت) en vez de {MT`} (متى): "en los registros bajos del andalusí, sobre todo en caudas y en los casos en que su caída generaría diptongo, /`/ podría desaparecer, como en […] >matā< «de»"[70].

8. Otro rasgo que se ha podido apreciar en los textos es el fenómeno de imela en el lenguaje hablado gracias a que los escribas han vocalizado la mayor parte de los textos, lo que da una aproximación al lenguaje árabe hablado. Un ejemplo claro es la preposición في: siempre cae la ي, mientras que la ف se unirá a la siguiente palabra y su vocalización será en *fatḥa* (fenómeno de imela de I > A). En el legajo 587-52 hay un ejemplo de imela de A > I en la palabra بسنة: بِسِتّة > سَنَة. Otro ejemplo: legajo 587-52, con la palabra جنِن *huerto/a*, una mala escritura de جنّة o, más bien, de su plural جِنَان, en donde habría caído el *'alif* debido, posiblemente, a una imela de A > I. También en رُمِن > رُمَن.

9. Un recurso utilizado por los escribas es el uso de un artículo indefinido واحد. Para Corriente la existencia de este artículo indefinido es debido a la influencia del sustrato romance[71].

10. Otra característica de los textos radica en el hecho de que los escribanos apenas utilizan los plurales de los sustantivos que nombran, es decir, utilizan simplemente el singular para referirse a un conjunto de cosas. Un ejemplo: la palabra تين (sg. *higo*) en vez de أتيان (pl. *higos*).

11. En el caso de palabras que en árabe tienen su correspondiente, se hace caso omiso de aquel omitiendo su uso y prefiriendo el término en castellano o valenciano escrito con grafía árabe. Palabras como "l´obra", "gobernador", "llibre"…

12. A lo largo de todo el documento se encuentra repetido infinidad de veces el término جرنل, incluso su plural جرانيل. Según el Diccionario de Lengua Española de la Real Academia[72]: "Jornal > (Del prov. jornal, der. del lat. diurnus) 1. m. Estipendio que gana el trabajador por cada día de trabajo; 2. m. Este mismo trabajo; 3. m. Medida de tierra, de extensión varia, usada en diferentes provincias de España; 4. loc. adv. Mediante determinado salario cotidiano, a di-

69. F. Corriente, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, p. 110: "Por lo que se refiere al sintagma rectivo […] el andalusí posee recursos alternativos a la mera construcción de ´iḍāfa, de los que el más típico es /matá(`)/".

70. *Ibídem*, p. 47.

71. F. Corriente, *op. cit*., p. 83. Cfr. A. Constán Nava, *La lengua árabe a través del manuscrito OSUNA, C. 587, D. 36-65 (1533 – 1539) del Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza: Traducción, estudio y aportaciones histórico-lingüísticas* (en prensa), especialmente, lg. 587-51 f. 5 scc. 4; lg. 587-52 f. 2 scc. 3; lg. 587-52 f. 6 scc. 2; lg. 587-52 f. 6 scc. 4; lg. 587-57.

72. Real Academia Española, *Diccionario de Lengua Española/Real Academia Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, 21ª ed.

ferencia del trabajo que se ajusta a destajo". Se sabe que existe el mismo término derivado de la palabra turca: جرنال (turco) pl. جرانيل ات periódico (sust.); revista"[73]. Pero la hipótesis en este caso hace inclinar su sentido por la primera acepción, es decir, sería una palabra derivada del castellano/valenciano debido a la influencia del sustrato romance sobre el andalusí. Mientras que el singular es claramente de origen latino, no ocurre así con su plural, que utiliza la flexión interna del árabe para formarse bajo la forma {CaCāCīL}: جرانيل porque "la integració d´un mot no-semític en el sistema de flexió interna d´una llengua semítica es dona si hi ha dues condicions: a) que la llengua estragera d´on prové el mot en qüestió siga prou coneguda encara que no dominant en un ambient monolingüe semític […]; i, b) que no hi hagi un rebuig de la paraula no-semítica per una instància d´ortodòxia lingüística"[74].

13. Una de las características más notables de los escribanos es que desconocen la escritura correcta en árabe clásico del nombre de *Allāh* الله cuando éste va referido o incluido en un antropónimo. Se puede comprobar cuando escribe el nombre de la persona que contabiliza: عبدلا < عبد الله (lg. 587-51 f. 6 scc. 3). Esto se debe más bien a que el escribano desconoce que el antropónimo tiene que ver con el propio nombre de *Allāh*: desconocimiento de la ortografía del antropónimo unido al desconocimiento de que el propio antropónimo tiene que ver con el nombre de *Allāh*. Lo mismo ocurre con el nombre de **محمد** que, aunque el error es la no escritura de la *šadda*, no se puede asegurar que no conozcan el uso de dicha marca pues la emplean en otros términos.

14. Como se ha venido diciendo a lo largo del presente trabajo, el fenómeno de la escritura como trascripción de la lengua oral es una de las características más sobresalientes del texto, lo que se podría llamar "oralidad en la escritura"[75] (uno de los ejemplos entre tantos otros se encuentra en el legajo 587-52 como لوخرَ و en vez de الاخرى و). Tenemos unos escribas que conocen la lengua árabe hablada[76] y, al mismo tiempo, conocen la escritura árabe[77], pero

---

73. J. Cortés, *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*, Madrid, ed. Gredos, 1996, p. 167.

74. M. de Epalza, «Diminutiu amb flexió interna àrab en cognoms catalans: "curt", "cureyet" (Concentaina, 1515)», *A Sol Post*, 1990, p. 137.

75. Esta definición, que en sí parece una antítesis, no es más que una mera adecuación terminológica para poder referirse a esa funcionalidad de los propios escribanos de intentar plasmar mediante la escritura aquella lengua que escuchan diariamente: una escritura basada en una previa y escasa formación en lengua árabe clásica, sobre todo a nivel escrito. Es decir, intentan plasmar mediante grafía los sonidos de la lengua árabe dialectal de la zona valenciana que utilizan y escuchan diariamente, una lengua plasmada bajo unos escasos rudimentos de la lengua árabe clásica. Los numerosos ejemplos vistos hasta el momento dan fe de esta idea, idea que se refuerza cuando, a través de la visualización de un mismo término escrito, lo vemos plasmado de varias formas diferentes por la mano de un mismo escribano (o diferente). *Cfr*. A. Labarta, *op. cit*., p. 287.

76. C. Barceló Torres, «Lengua árabe y lengua catalana: intercambios bajo medievales», *El Islam y Cataluña*, Barcelona, Institut Català de la Mediterrània, 1998.

77. Conocen el alifato y sus alófonos tanto en lengua árabe como sus correspondientes en lengua castellana y valenciana.

desconocen las reglas de ortografía de la lengua árabe clásica. Es este último caso el que lleva a pensar que:

1/ El árabe como lengua se está perdiendo, dando paso a una cada vez más fuerte lengua dominante como el castellano y el valenciano, lo que nos indica una clara desarabización de la comunidad musulmana o, por lo menos, una clara desarabización escrita;

2/ La poca formación de los escribas árabes la acusan a la hora de escribir en árabe (como ya se ha venido desarrollando en el apartado correspondiente a la lengua).

3/ Ya no prima el carácter lingüístico de la lengua, sino el informativo: el escriba sólo quiere transmitir una información a aquellos que sepan leerla, por lo que prima el canal informativo respecto del formal lingüístico (el escriba no es un literato por lo que no debe guardar las formas del lenguaje). En relación a este punto, se puede observar una especie de "comodidad" lingüística por parte de los escribas que no prestan atención a cómo escriben: simplemente escriben y no se fijan si una misma palabra escrita dos veces lo hacen de distinta manera, pues para ellos sólo prima que la información llegue a un posible lector posterior o, simplemente, sea una información para él a la hora de defender los sueldos de los miembros de la comunidad pues sería él quien tendría que informar sobre los mismos al funcionario cristiano (lo importante es la "anotación" no la ortografía).

15. Al contrario de lo que ocurre con la escritura aljamiada, donde la cuestión religiosa aparece como un nudo fundamental a la hora de plantear el vertido de realidades árabe-islámicas en una lengua no árabe, en estos textos no se encuentra esa voluntad, pues no se está una realidad escrita aljamiada, por lo que los escribanos no tratan de transmitir esa realidad lingüística intentando que no pierda su connotación islámica. No existe esa voluntad de islamizar los términos, al revés de lo que ocurre con los textos aljamiados de carácter religioso[78], sino que los escribanos sólo tratan de informar, no buscar un mínimo canon lingüístico.

Los sistemas de representación de las cifras y números en los textos

Para finalizar el estudio, no se ha querido acabarlo sin antes desarrollar un pequeño análisis sobre las cifras y los números que aparecen a lo largo de todo el documento[79]. Al ser un libro de cuentas, es normal que en los textos apa-

78. L.F. Bernabé Pons y M.ª J. Rubiera Mata, *op. cit*., p. 614.

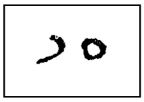
79. *Cfr*. C. Barceló y A. Labarta, *op. cit*., p. 47 y ss.

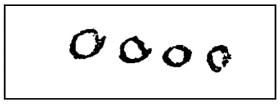
rezcan símbolos numéricos para referirse a los pagos o cobros, siendo la suma la única expresión aritmética utilizada. En este caso, se puede decir que el 80% de los legajos poseen cifras o cantidades. Además, en algunos de ellos aparecen referidos los años, pero esta vez, nunca mediante símbolo numérico sino que se limitan a escribirlo en palabras: es el caso del legajo 587-50, donde el escriba anota: عم اربعة و ثلثة "*año (15)34*", dando siempre la fecha no musulmana.

Son 3 los tipos de símbolos y/o números:

a. En primer lugar, tenemos la numeración mediante cifra simbólica, que aparece en el margen derecho o izquierdo del texto árabe.

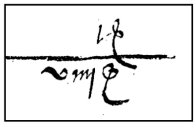
Ejemplos:



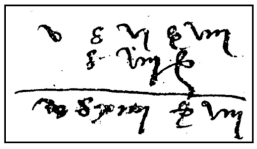


b. En segundo lugar, tenemos la numeración mediante los números romanos. Estos, al igual que las cifras, aparecen en el margen derecho o izquierdo inferior del texto romance.

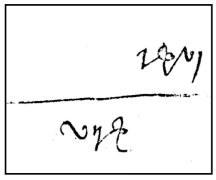
Ejemplos:



Ejemplo 1



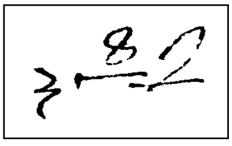
Ejemplo 2



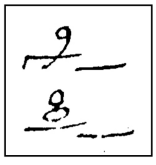
Ejemplo 3

c. En tercer lugar, tenemos la cifra numérica.

Ejemplos:



Ejemplo 4



Ejemplo 5

Estos números y cifras se corresponden con unas metrologías y unos sistemas monetarios concretos.

Sobre las "monedas de cuenta"[80], se refieren claramente a la moneda de cuenta de la Corona de Aragón, que se basaba en la libra, que a su vez se dividía en 20 sueldos y, estos a su vez, se dividían en 12 dineros cada uno. Se puede observar en los ejemplos correspondientes a la cifra numérica, en los que el escriba utiliza estos valores trazando rayas debajo de las cifras correspondientes a los sueldos y dineros[81].

De este modo, en el ejemplo , significa "3 libras, 8 sueldos y 7 dineros", mientras que en el otro ejemplo se encuentran dos líneas distintas que se corresponden con "9 sueldos" y "8 sueldos".

Estas cifras, conocidas como notación *gubārí*[82], aparecen para expresar cantidades de monedas en cuentas, nunca para expresar la fecha que se expresa mediante palabras. En todos los casos, esta fecha enunciada con palabras se da citándose sólo la unidad y la decena, nunca la centena ni la unidad de millar del año. Así, cuando dice ثلثة و خمسة se refiere al 1535, dando siempre la fecha cristiana.

Las cifras *gubāríes* que se hayan plasmadas a lo largo de todos los documentos son:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
			-						-

El otro sistema utilizado es el *rumí*[83], el más extendido en los textos. En este caso, utiliza como símbolos lo siguiente:

De este sistema, las equivalencias que se proponen se basan en la comparación de las cifras rumíes con las latinas, así como con la comparación con la propia descripción que en el TC se da del sueldo. De este modo, en el caso del símbolo "> " se puede afirmar que equivale a ½, mientras que el símbolo "o"

80. A. Labarta y C. Barceló, *Números y cifras en los documentos arábigohispanos*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1988. p. 13: "Las Monedas de cuentas son sistemas teóricos que simplifican los cálculos y valoraciones".

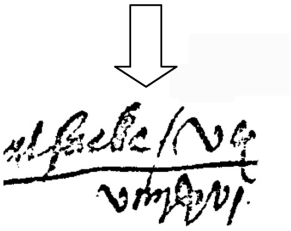
81. *Ibídem*, p. 13.

82. *Ibídem*, pp. 37-46.

83. *Ibídem*, p. 22.

equivale a 1. Estos símbolos se leerían de arriba a abajo (cuando estén escritos verticalmente), o de derecha a izquierda (cuando estén en horizontal). Por lo tanto, ٢ ٥ sería 1 ½, mientras que ٣ sería 3 ½[84].

En la numeración romana separan las libras de los sueldos mediante este símbolo: ٤ ; y los sueldos de los dineros mediante el siguiente símbolo: ٦. Cuando las letras se juntan con los números, el escriba opta por dibujar una raya entre ambos, para que no exista ninguna confusión (véase el siguiente ejemplo):



El contable[85] es capaz de entender los tres sistemas numéricos: no se limita a las cifras latinas, sino que en la mayoría de los documentos utiliza dos de los tres sistemas (rumí/latino o *gubārí*/latino) indicados al margen de los textos o párrafos.

El que se escriban al margen de los textos es ejemplo de que al contable sólo le basta un golpe de vista para saber lo que está contando, sin tener que recurrir al texto en cuestión. Esto, simplemente, da rapidez a la hora de realizar el cómputo contable.

Por lo tanto, se puede afirmar que es un libro de cuentas o, más bien, un libro de apunte previo donde se especifican un control de gastos, siempre referidos estos gastos a los sueldos o jornales que los trabajadores realizan en compensación de tandas, ya que nunca se refiere a los precios que estos trabajadores pagan por los productos que adquieren, como la cal, los higos, etc.

Conclusiones

Todo lo dicho hasta ahora se resume en la tesis de la poca formación que los escribas árabes acusan a la hora de escribir en árabe, al mismo tiempo que se observa esa, cada vez más acusada, desarabización escrita por parte de la comunidad musulmana, en favor de las lenguas dominantes, tanto el castellano

84. *Ibídem*, p. 34. En este caso, decimos que difiere de lo estipulado por Ana Labarta y Carmen Barceló en su libro, donde > sería 5 y ° sería 10.

85. Tanto el contable-escriba de la comunidad morisca como el de la universidad cristiana.

como el valenciano. Lo que conduce al aspecto más controvertido de todo el trabajo y, también, el más arriesgado, que es pensar que existe en estos textos una especie de árabe andalusí cargado de préstamos del adstrato lingüístico castellano/valenciano, que hacen de esta lengua un punto intermedio entre el árabe andalusí escrito y la lengua aljamiada de los moriscos: no se trata de lengua romance escrita con grafía árabe, pero tampoco llega a ser completamente lengua árabe, ya que se ha comprobado que se mezclan demasiados aspectos romances en la lengua árabe escrita del documento, uniéndose de esta manera las tres lenguas (castellano, valenciano y árabe) escritas con caracteres árabes. Y no se puede reducir el concepto de préstamo lingüístico en este documento únicamente a aquellos conceptos que toma la lengua árabe dialectal respecto del castellano y del valenciano que luego plasma el escriba morisco con grafía árabe, puesto que se ha observado que hay otras aportaciones que no tienen nada que ver con simples términos, como lo son las construcciones oracionales propias de lenguas latinas o la adecuación de fórmulas o perífrasis verbales castellano-valencianas a la lengua árabe.

Además, se ve en este intento de escritura lo que se señaló anteriormente como el intento por parte de los escribanos de transmitir simplemente una información puntual, sin buscar un mínimo canon lingüístico, pues prima la idea que el posible lector entienda el mensaje que se le lanza y no que el lector se instruya a partir de los textos: el escriba sólo quiere transmitir una información a aquellos que sepan leerla, por lo que, como se apuntó anteriormente, prima el canal informativo respecto del formal lingüístico (el escriba no es un literato por lo que no debe guardar las formas del lenguaje). En relación a este punto, es posible observar una especie de "comodidad" lingüística por parte de los escribas que no prestan atención a cómo escriben: simplemente escriben y no se fijan si una misma palabra escrita dos veces lo hace de distinta manera, pues para ellos sólo prima que la información llegue a un posible lector posterior o, simplemente, sea una información para él a la hora de defender los sueldos de los miembros de la comunidad, pues sería él quien tendría que informar sobre los mismos al funcionario cristiano (lo importante es la "anotación" no la ortografía).

Esta segunda idea es la que hace aventurar que no son unos textos aljamiados, pues los escribanos no tratan de transmitir una realidad lingüística, intentando que no se pierda la connotación islámica en la escritura, al contrario que en la escritura aljamiada, donde la cuestión religiosa aparece como un nudo fundamental a la hora de plantear el vertido de realidades árabe-islámicas en una lengua no árabe.

Por otro lado, a pesar de insistir en la escasa formación de los escribanos, también hemos de señalar que si más bien la instrucción que reciben en lengua clásica árabe es muy limitada, la realidad muestra que utilizan esta herramienta rudimentaria de manera eficiente, pues consiguen su objetivo: informar. Además, conocen tres sistemas de representación de cifras y números y recurren a su escritura de manera indiferente, primando siempre la numeración romana junto con la *gubārí* o la *rumí.* Dichas cifras las colocan de manera que

sean éstas, y no el propio texto árabe, lo fundamental de los legajos: lo importante es la cifra, que sea ésta lo que llame la atención visualmente, ya que a la postre es lo que interesa al ser un libro de cuentas o relación remunerada de tandas, siendo el texto, tanto árabe como castellano/valenciano, el apéndice o resumen a modo de nota de la propia cifra.

Finalmente, los textos han servido para abrir un pequeño campo de investigación sobre la realidad lingüística, social y económica de una comunidad morisca enmarcada en el Marquesado de Llombai, unas características que no se pueden extrapolar a todos los moriscos que conformaran la comunidad musulmana que habitaba en dicho lugar entre los años 1533 y 1539, pues lo que en estos textos se muestra es sólo un pequeño ejemplo de lengua árabe, muy limitada en cuanto a producción, pues es un libro de cuentas, y en cuanto a la propia realidad lingüística de dicha comunidad, ya que únicamente es posible caracterizar con estos ejemplos no la lengua hablada de la totalidad de la comunidad morisca sino la realidad lingüística de los escribanos.

Resumen

Traducción al español, estudio y aportaciones histórico-lingüísticas de los textos en árabe del manuscrito Osuna, C. 587, D. 36-65. Son textos de carácter contable que reflejan una relación de jornales trabajados en concepto de tandas por los moriscos de Llombai, Alfarp, Aledua y Catadau para su señor el duque de Gandía, entre los años 1533 y 1539.

Palabras clave: Marquesado de Llombai (Valencia), lengua árabe andalusí, moriscos, relación de jornales, tandas, siglo XVI.

Abstract

Spanish translation, study and historical, linguistical contributions about some texts in arabic of the manuscript Osuna, C. 587, D. 36-65. They are a texts of an accounting nature that reflect a relationship of wages worked in concept of "tanda" for the moors of Llombai, Alfarp, Aledua and Catadau for mr el Duque Gandía, between the years 1533 and 1539.

Key words: Marquesado of Llombai (Valencia), Andalusian arabic language, Moriscs, a wages relationship, tandas, 16th Century.

VESTIMENTA MORISCA VALENCIANA

*Carmen Barceló y Ana Labarta**

Tres grups religiosos (musulmans, cristians i jueus) composaven la societat valenciana del període medieval. La vestimenta de cada grup era diferent de la dels altres en alguns aspectes perquè a l'època importava molt distingir les persones segons llurs creences; cada grup mantenia la seua roba tradicional i a més a més el grup dominant prohibia als altres portar la pròpia dels cristians tot obligant els homes de les altres religions a dur distintius peculiars. Gràcies als treballs i estudis duts a terme per BERNIS (1956, 1959, 1962, 1978 y 1979) coneixem les modes i els aspectes de la indumentària de la societat cristiana espanyola dels segles XV i XVI.

Ací ens interessen els musulmans, la situació dels quals canvià radicalment a partir del baptisme forçós del 1526 ja que, pel que fa a la vestimenta, el rei d'Espanya els manà deixar llur roba d'època medieval i vestir a la cristiana donat que ja pertenyien a aquest grup. Encara que la comunitat musulmana batejada va aconseguir una moratòria d'uns anys, a partir de mitjan segle s'havia produït un canvi significatiu i l'abandó de la roba 'morisca', sobre tot entre els homes; tanmateix l'adjectiu *morisc* es va fer servir als escrits cristians, d'una manera ampla que ultrapassa els límits tradicionals de l'Edat Moderna, per referir-se a coses que tenien relació amb el món dels musulmans i més tard, dels nou conversos.

Fins a hores d'ara s'ha dedicat molt poca atenció a estudiar quin aspecte tenia la població morisca valenciana pel que fa als vestits, complements i joies. L'estudi dels vestits i altres ornaments d'aquest grup de la societat valenciana medieval i moderna pot ajudar a resoldre la mancança d'imatges sobre els homes, dones i xiquets d'un passat tant allunyat de nosaltres.

Quan es tracta d'il·lustrar l'època morisca les imatges més repetides i difoses són les dels moriscos granadins dibuixats pel viatger alemany Christoph WEIDITZ (1529) i les representacions de Felipe Bigarny, en baix relleu, al retaule major de la Capilla Real de Granada. Igualment difosos són els textos dels viatgers estrangers a la Península, en anys poc anteriors o posteriors a la conquesta de Granada com MÜNZER (1494-1495) i NAVAGERO (1525-1526), que for-

* Universitat de València.

neixen minucioses descripcions de la vestimenta dels pobladors de l'antiga capital musulmana.

Això ha fet que es tinga en general una idea global i uniforme de l'aspecte extern dels moriscos com si, al llarg de tot el període que va des del 1492 a l'expulsió del 1609 a tots els indrets de la Península, aquest grup social haguès portat la mateixa roba que portaven els granadins a principis del segle XVI.

El text que segueix és una reelaboració i actualització del treball que vàrem publicar ja fa bastants anys sobre aquest tema (BARCELÓ & LABARTA, 1985). Vàrem basar aquell estudi en la documentació àrab que coneixiem, tot acompanyant-la d'altres notícies trobades a inventaris i documentació valenciana i inquisitorial. Ara hem afegit a aquella primera aproximació més dades procedents de nous documents àrabs apareguts els darrers anys i algunes altres representacions gràfiques. Malgrat tot, pensem que la indumentària morisca valenciana mereixeria treballs molt més amplis, aprofitant l'abundor d'inventaris a la documentació cristiana.

Hem volgut deixar de banda els temps immediats a la conquesta del segle XIII i de bona part del segle XIV perquè gairebé no tenim documentació àrab amb informació suficient per a fer-nos una idea clara de com vestien i tampoc no s'han publicat prous inventaris de roba de la població musulmana. Trobem, però, una mostra del vestuari d'aquest període en un document de l'any 1372 que ens forneix l'imatge d'una familia d'emigrants d'Eslida que se n'anaren a Berberia:

> "Vestie lo dit Mahomet Abenjuceff [el pare], dues gonelles de drap de la terra blaves squinçades, e un manto de burell negre squinçat, e capell e correja...
>
> Vestie la dita Façem, muller del dit Mahomat, una aljuba de drap blau de la terra oldana e una almexia de drap de cotonina e un sobrecap...
>
> Vestie la dita Axa, filla lur, una aljuba de drap de lenç e un sobrecap e unes orelleres de argent...
>
> Vestie lo dit Hamet, fill lur, II camises de lli oldanes, una correja, una gonella blava e una capa de burell negre e una altra gonella blava squinçada...
>
> Vestie lo dit Abdal·la [l'altre fill] II caçots, la un de lli blanch e l'altre de lenç blau e una gonella de drap burell e una capa blava oldana e una correja" (FERRER I MALLOL, 1987: 317, doc. 102).

Malgrat el detallat inventari no sabem, però, si aquesta roba descrita era la més roín que tenien i l'usaven per al viatge o portaven la que era diària i tenien per costum. A més duien a l'equipatge "set almeixies i una aljuba de dona, a més d'onze alquinals, dos alhirems (o alfirems) i una alhamia de dona" (FERRER I MALLOL, 1987: 42).

És ben sabut que alguns vestits musulmans foren adoptats pels cristians des de molt prompte (com trobem sovint a les cròniques de Jaume I o de Muntaner, entre d'altres, que en testimonien el seu ús) i els noms d'aquestes robes passaren a designar objectes determinats en llur món casolà, mantenint-se'n els noms durant segles sense perdre's, com ho prova el fet que al segle XV Jaume Roig els utilitze al seu *Spill*; per exemple, en descriure la indumentària d'una beguina:

> "Que desús vist | cot e mantell | de gros burell, | roba jussana | de fina llana, | prima, llistada, | verd, blau pintada | ; duia almexia | [...]".

O que hom trobe, a un inventari de les robes del rei Alfons V, noms de vestits adjectivats 'morisc' (vegeu ací, *s.v.* aljuba). En alguna ocasió trobem a la literatura valenciana del Segle d'Or alguna descripció curiosa, no pel que fa a la roba cristiana sinó a la morisca, com hom pot llegir al *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell quan Plaerdemavida, a Tunis estant, "s'abillà aquell dia com a mora molt honradamment e alcofollà's molt bé los ulls perquè no fos coneguda"; descrivint-nos després la seua indumentària: "la donzella, esquinçà's l'aljuba e la camisa que vestia fins baix als pits, mostrant les mamelles, e pres lo cos de Tirant e posà'l sobre les sues faldes". I més tard, quan l'heroi vol desagreujar-la i fer-li els honors de reina, la seua amada fou "vestida d'un manto de brocat carmesí forrat d'erminis, que Tirant li féu traure dels seus per ço com tota l'aljuba s'havia esquinçada [...] Tirant li havia llevat l'alquinal e era restada en cabells".

Sabem que, al menys des de el segle XIV, els mudèjars valencians havien de vestir un signe distintiu ("una tovallola blava en lo cap"), no podien portar armes i duïen tallats els cabells d'una forma específica (Ferrer i Mallol, 1987: 43 i ss.), tot i que els senyors els permetien incomplir aquestes normes (Barceló, 1984: 85). El 1486 el rei Ferran, arran la presència d'alguns bandolers, explica que això ocórre "per no anar senyalats los dits moros, ans vestits indifferentment com a crestians [...] e sens barbes ni toques ni altres senyals de moros" (Meyerson, 1986: 106, n. 15).

Les normes sobre el vestit mudèjar havien de canviar a partir de l'ordre de conversió general dels musulmans valencians que es publicà el 1526. A més del baptisme, deixarien de portar armes i llur indumentària morisca. En juliol del 1528, però, el rei acceptava les respostes de l'Inquisidor General, Juan Garcia, sobre els continguts del decret de conversió que havia pactat amb els dotze síndics representants de les aljames i moreries del regne de València, on figurava el capítol següent:

> "Item por quanto los dichos moros tienen bestidos moriscos los quales son differentes de los bestidos de los christianos, señaladamente en lo de las mugeres a las quales sería muy grave averlo de mudar y se perderían porque ningún provecho se podría sacar dellos, suplican por ende que por espacio de los dichos quarenta años no puedan ser forzados de mudar los dichos bestidos" (Boronat, 1901: I, 423).

Gràcies al pacte, els deixaren continuar vestint igual que adés durant deu anys i no quaranta com havien demanat.

Passat el temps establert, no havien canviat molt les coses i per això els informes i els manaments de "quitarles el vestido" són abundosos. Amb tot i amb això, sobre la situació dels moriscos de la diòcesi de Sogorb el bisbe escrivia al Consell del rei el 30 de juliol del 1587 diverses consideracions, entre les quals:

> "Item. Por las dichas razones claramente queda provado y concluído que para la conversión y reducción de los dichos moros no es necesario ni de efecto alguno quitarles el hávito y lengua que usan ni sacarlos de los lugares marítimos

> en que viven, pues, como stá dicho y es evidente y notorio, falta esto en los moros de Aragón y Castilla, que son muy ladinos en lengua castellana y usan vestido de christianos viejos y viven en lugares muy lejos de los mares, y con todo esto son tan moros como los de Berbería y los del Reyno de Valencia" (BORONAT, 1901: I, 629).

L'adaptació a la nova indumentària va anar endavant a poc a poc, com es mostra en el vocabulari que recollim al present treball el qual ha estat documentat en aquest període; els noms dels vestits que usaven en són prova i l'adopció del nom castellà o valencià a l'àrab tant sols significa quin fou el camí d'entrada dels manlleus.

Les deliberacions dels consells del rei i dels bisbes sobre la situació dels moriscos pel que fa a llur vestimenta encara continuaven durant els anys immediatament anteriors a l'expulsió. Així, es va tractar a una de les Juntes de València de gener del 1600:

> "También se leyó una carta del obispo de Orihuela en que [diu] sabía que [...] muchas mugeres de los lugares de Petrel y Elda habían dexado el vestido morisco; hasta que los principales hicieron una junta secreta en la que determinaron muchas cosas y entre ellas que sus mugeres no dexasen el bestido morisco" (BORONAT, 1901: II, 18, n. 27).

Un testimoni interessant des del punt de vista que ací tractem és una descripció que va fer Bartolomé Joly (1603-1604), conseller i almoiner del rei de França que viatjava en companyia del senyor de Boucherat, abat i general del cistercencs francesos. Durant la seua visita a Gandia explica que "después de la comida, el señor del Císter [és a dir l'abat francés] quiso que aquellas gentes viniesen a bailar a la morisca, al son de una gran guitarra como un laúd que uno de ellos tocaba sin distinción de sonidos; después aparecieron tres o cuatro bailarines moros y seis mujeres, más modestas que bellas, vestidas con trajes de tela trabajada de seda, con grandes y anchas mangas abiertas por los costados, de seda de color, un pequeño sombrero sobre la cabeza, zapatos rayados en los pies, [...] tenían también sortijas de oro y de plata, brazaletes y collares en los dedos y en los brazos, en el cuello y en las orejas, pendientes monstruosamente grandes" (GARCÍA MERCADAL, 1959: II, 78).

Algunes de les peces de roba i de joies femenines detallades pel visitant francés a Gandia es troben descrites en inventaris i documents cristians; altres són esmentades als textos àrabs dels moriscos (cartes de noces, comptes, relacions de béns, etc). També els moriscos i morisques de la baronia de Planes i zones pròximes vestien en aquests anys robes vistoses, de colors cridaners –verd, blau, groc i roig–, amb randes, brodats i en teixits de seda (molt més present entre els moriscos que al vestuari dels cristians), freqüentment brodada (MAISO & BLASCO, 1983: 350).

Al setembre de 1608 el tema de l'hàbit morisc encara fou motiu de consultes. El rei Felip IV escrivia una carta al marqués de Caracena, virrei de València, fent-se'n ressó: "Háse considerado que el quitar de golpe a essa gente el

trage de moros y hablar su lengua podría ser causa de irritarlos y dificultar más su converssión, y que sería mejor que se procurasse que se fuessen aficionando a la fee y al trage de los christianos viejos, y que los recivan como hermanos a la reconçiliación dando a los reconciliados algún premio como sería vestirlos de nuebo por ynsignia de honrra" (BORONAT, 1901: II, 140).

I va estar present en els temes tractats per la Junta de València del 22 de novembre del 1608: "Tratóse si convernía hazer fuerça en quitarles la lengua y algunos vestidos que han quedado. Pareció que lo primero tenía grande difficultad, o imposibilidad para lo presente; y que en lo segundo se procediese con moderación, atenta la poca importancia que traya consigo y estar casi remediado en los obispados de Tortosa y Segorbe y en el Arçobispado de Valencia, quedando sólo en el obispado de Orihuela algo, aunque poco" (BORONAT, 1901: II, 135).

La col·lecció pictòrica que es féu per encàrrec reial per tal de commemorar l'embarcament i expulsió dels moriscos i també les revoltes a la serra de Laguar i la Muela de Cortes ofereix una panoràmica visual de dones, homes i xiquets moriscos (*Expvlsión,* 1997). No està clar fins a quin punt els pintors eren fidels a la realitat o n'han fet una representació estereotipada. No sabem si hi havia diferències en els vestits entre zones molt allunyades (Castelló-Alacant) ni entre el camp i la ciutat o entre rics, pobres i no tan pobres. En tot cas, el que podem assenyalar és que a banda de la indumentària de les morisques més tòpiques –com les adés esmentades de Gandia– veiem a les pintures homes rics, i també llurs dones i xiquetes morisques, vestits igual que els cristians i cristianes vells.

Per la nostra part, hem recollit les dades que hem trobat sobre indumentària a partir de la lectura dels processos inquisitorials contra moriscos, d'inventaris de béns requisats i altres notícies soltes procedents de la documentació cristiana. De la mateixa manera hem procedit amb els documents àrabs (uns ja editats i estudiats per nosaltres o per altri, d'altres recentment publicats), els hem despullat i n'hem traduït les citacions. Hem ordenat alfabèticament el material que hem extret en les tres llistes que oferim seguidament: una de robes, altra de joies i una tercera de teixits i altres complements. A més, hem afegit a cada veu d'entrada comentaris o notícies que ens han paregut aclaridores o interessants sense, però, pretendre esgotar el tema.

Volem assenyalar, d'altra banda, que el nostre treball només té el propòsit de recollir i identificar els termes documentats, sense analitzar-ne més profundament el valor testimonial de cada font. Estudis ulteriors, destinats a analitzar l'evolució de la indumentària morisca, hauran naturalment de tenir en compte si un cap de vestir determinat és esmentat en un inventari de béns o una carta de noces (puix que podria tractar-se, en aquest cas, de roba ja en desús, transmesa de pares a fills o millor de mare a filla) o si, per contra, consta a la documentació que en tal data el vestia algú. També s'haurà de tenir en compte que n'hi havia de diari i de festa; i que no vestien igual els rics i els pobres, els adults i els xiquets...

Finalment, volem ressaltar que no hem fet cap comparació amb la vestimenta morisca d'altres regions (hi ha nombrosos treballs i abundant material, en particular sobre la de Granada) ni amb la indumentària dels andalusins o els àrabs en general (vegeu DOZY, 1845; MARÍN, 1997, 1998 y 2001; SERRANO-NIZA, 2005). Pensem que fins que no coneguem millor el món morisc valencià és difícil establir convergències, similituds o diferències. Entre tant, barrejar els materials només pot portar-nos a confusió.

ROBA I COMPLEMENTS EN LA DOCUMENTACIÓ ROMÀNICA I ÀRAB

Hem respectat la grafia original de cada paraula, reproduïnt-la tal i com es troba al document; notareu que tenim termes en les tres llengües emprades aleshores a València (entre "–" la romànica; entre "–" les traduccions de l'àrab; entre < – > les transcripcions de l'àrab). Ordenem el material alfabèticament i en la transcripció de l'àrab seguim les recomanacions de l'IEC i hi incloem el signe _ per tal de separar mots units a l'original.

Alcandora <qandura>. Peça interior, d'home i de dona, coneguda i documentada a bastament; avui en diem camisa. Se cita "un coll de seda d'alcandora d'home" en un text del 1559 (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 65/67, l. 22; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74) i en un altre del 1581-1583 "llenç per a una alcandora" (LABARTA, 1994: 2v; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 132).

Alfilem. Documentat ja el 1372 "un alhirem de lli blanch prim" i "un alhirem de lenç prim curt" (FERRER I MALLOL, 1987: 316); el 1412-1424 es diu a l'inventari del rei Alfons V: ".j. alfilem morisch de jugar a les canyez de drap de lin blanch, ab les vores blaues e serrells a cascun cap" (ALCOVER & MOLL, *s.v.*); el 1426 s'ordena en Manises "que les dones no porten alfilems o alquinals o àbits de mores, ne porten la cara cuberta" (ADV, *Llibre de colacions (1426)*, f. 331r-v). Ha de tractar-se del vel que altres fonts anomenen *alfirem* o *alfilem* i que és conegut als textos castellans com a *alhareme* (BERNIS, 1979: II, *s.v*. alharemes; vg. més avall *s.v*. almaizar). Pareix que ja era fora d'ús al segle XVI.

Alhamia <al-ḥamiyah>. No sabem amb certesa a quin tipus de peça de vestir es refereix aquest nom àrab. Un text del 1591 assenyala que era de seda (LABARTA, 1983: 83; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 151). El 1372 se citava a l'inventari d'uns mudèjars d'Eslida "una alhamia de dona listada de listes vermelles de seda" (FERRER I MALLOL, 1987: 316). El 1529 es llega a una dona mudèjar "una alhamia de seda" (GARCIA-OLIVER, 2003: 129). També a Granada es documenta "una bestidura morisca, de seda y de lienço de colores que se dize *ahamia*" (MARTÍNEZ RUIZ, 1972: 46-47). Pensem que pot tenir relació amb la forma "*alfamia"* referida a un tipus de tela que apareix dues vegades al *Fuero de Alcaraz* (MARTÍNEZ MELÉNDEZ, 1989: 469 [any 1296]).

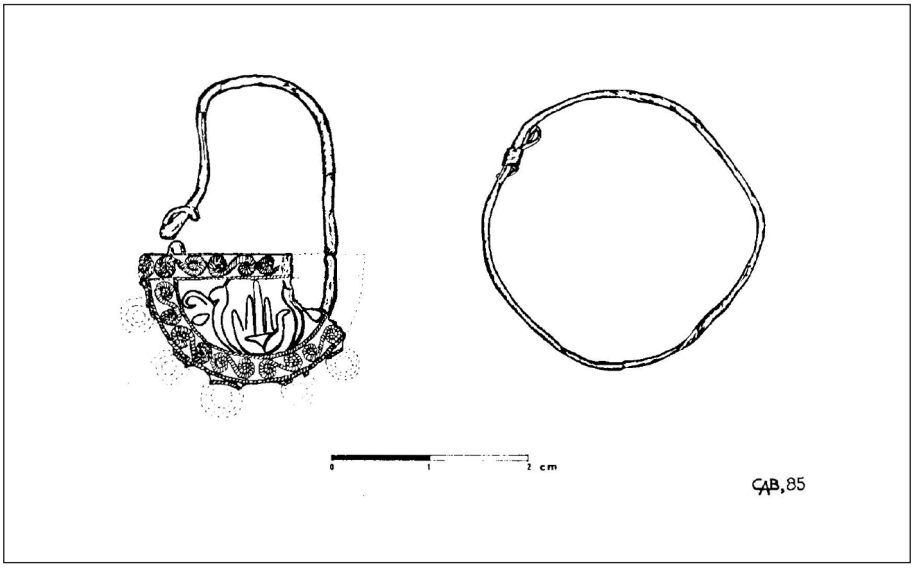


Fig. 1. Arracades (Museu Arqueològic de la Plana Baixa, Borriana).

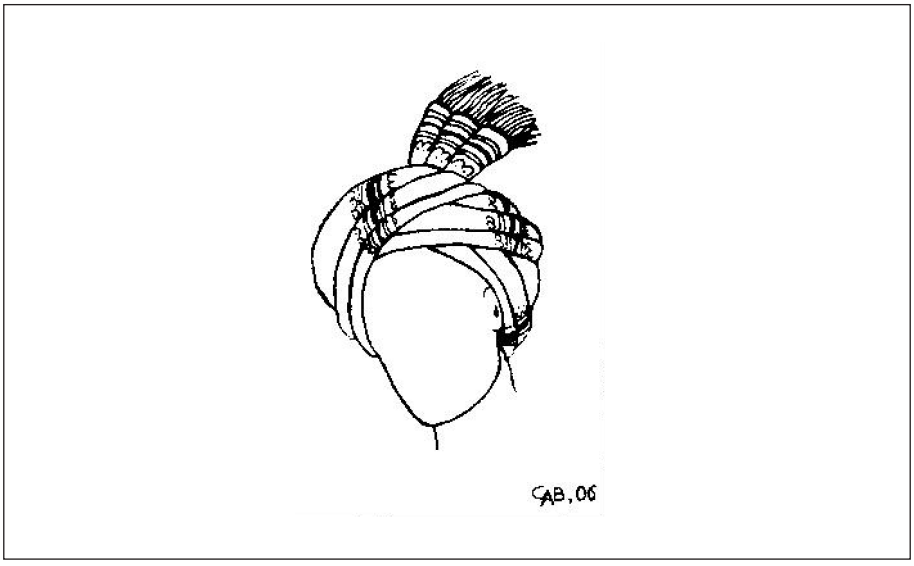


Fig. 2. Tovallola de cap, d'home mudèjar (Jaume Huguet, m. 1492, *Retaule de Sant Vicenç*, Museu d'Art de Catalunya, Barcelona).

Aljuba. El 1351 se cita un "aljuba de cotó" entre els béns d'un mudèjar d'Alfarb (Barceló, 1984: 105; cfr. Bernis, 1979: II, *s.v.*) i el 1372 a Eslida unes mores duien "una aljuba de drap blau de la terra oldana" i "una aljuba de drap de lenç", a més de incloure a l'equipatge "una aljuba de dona de cotó morada" (Ferrer i Mallol, 1987: 317). Es documenta el 1412-1424 a l'inventari del rei Alfons V: "una aljuba morisca de drap de seda blau scur ras, ab savastra morisch per los musclos, qui han d ampla una ma; los quals son lavorats de fil d or e de seda blancha e vermella, amb vj cordons e flochs de seda blava, ab botons d aur e de seda vermella. Item una aljuba altre morischa de drap de seda morisch, obrat de listes largues, ab letres morisques blanques, ab altres obratges de diverses colors, forrada de bocaram blanch. Item una aljuba morischa de drap de seda d Espanya, levorat e de obratge de diverses colors de seda groga, morada e altres" (Alcover & Moll, *s.v.*); també se'n troben en altres textos: "una aljuba morischa de seda blanqua", "una aljuba morischa de seda listada de diverses colors" (Alcover & Moll, *s.v.* [any 1433]; vegeu ací "gipó / jubón"). El fet d'utilitzar l'adjectiu 'morisc' mou a pensar que hi havia diferències entre el mateix vestit cristià i el musulmà.

Almaisar. Toca consistent en una banda molt llarga de tela que es portava enrotllada al cap com un turbant. Bernis (1979: II, 57) suposa que era de tela de colors –generalment de seda– diferentment de l'*alhareme*, que es feia amb tela de lli (blanc o groguenc). El príncep de Viana en tenia el 1461: "hun almayçar negre ab ses franges d'or e de seda posat en una caparuça de vellut morada" i "hun almayçar ab sos franges d'or e seda murischa" (Alcover & Moll, *s.v.*); un altre inventari d'un morisc de Xarafuel cita "un almaysar blanco" encara que no especifica de quin tipus de teixit era (AHN, *Inq*. llig. 554/18 [any 1602]).

Almalafa <malaḥfa>. Peça exterior, com un llençol, amb la qual s'embolicaven les dones morisques. Documentada en un text del 1591 (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151).

Almeixia <mxyā>, pl. <mxyāt>. Peça exterior en forma de túnica i amb mànegues. Podia ser de drap o de seda i estava adornada a les vores amb brodats de colors. Està documentada entre els musulmans des del segle XIII, tant a la crònica del rei En Jaume com altres cròniques i documents romànics (".II. almeixes de li planes", Roca, 1952: 198-199, doc. 17 [any 1284]); "una almaxia de stopa", "per tallar, cosir e guarnir quatre almexies listades, ço és dos de tot seda e les dos de fil de seda", "una almechia de seda blancha ab letres morisches" (Alcover & Moll *s.v.* [anys 1351, 1443, 1461]); "una almexia de drap de lenç ab listes morades", "una almexia de seda tota blancha foradada", "una almexia de drapde lenç", "una almexia de lenç oldana", "una almexia oldana de lli ab listes morades", "una almexia de hom oldana", "una almexia de lenç tenida de blau e de adzur, quasi nova", "una almexia de drap blau de la terra ab unes mànegues del dit drap" (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102 [any 1372]).

En àrab pot aparéixer <mxyā>, pl. <mxyāt>, com a referència genèrica "almexies" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 73 [any 1557]) o bé fent-ne inventari detallat, com a un text de 1559 que n'esmenta: "una almeixia de seda en grog i verd", "una almeixia de seda, amb recam morat i aranjat", "una almeixia de llenç brodada en seda rosa i aranjat", "una almeixia de llenç brodada en seda roja en les bocamànegues i el faldar", "una almeixia de llenç brodada –el faldar i les bocamànegues– en seda roja" (Barceló & Labarta, 1985: 65/66. l. 6, 7, 8, 9, 11; Barceló & Labarta, 2009, doc. 74).

Alpargata <bargat> / <bargatā>. "una sàrria de alpargates" (AHN, *Inq*. llig. 552/37 [any 1585]). Un text valencià del 1587 fa esment a "espardenyes d'espart <bargat min ḥalaf>", aclariment que no consta en les altres quatre citacions que n'hi ha (Labarta, 1982: *s.v.*; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140) i tampoc no hi és a un altre llibre de comptes on apareixen al·lusions a "espardenyes" diverses vegades (Labarta, 1994: 63, f. 1r, 2r, 6r; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132 [anys 1581-1583]).

Alquinal <kina'>. Vel o toca de dona. El trobem portat per dones d'Eslida: "un alquinal de lenç listat de cotó vermell ab ores morades e vermelles", "VI alquinals de diverses colors, tots de lenç" (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102 [any 1372]). El 1426 s'ordena en Manises "que les dones no porten alfilems o alquinals o àbits de mores, ne porten la cara cuberta" (ADV, *Llibre de colacions (1426)*, f. 331r-v). El 1525 una morisca rep en herència de la seua germana "un alquenal o alconayia [*sic* per alvacaya]" (Garcia-Oliver, 2003: 128). Un text àrab del 1591, que cita una peça d'aquest tipus, afegeix que és "morat, brodat en or" (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151).

Alvacaïa <wqāya>, pl. <waqayit>. Documentada a bastament ("alvacaya tota blancha de seda", Alcover & Moll, *s.v*. [any 1348]), com ara "dos alhuaquaïes" en els béns d'un mudèjar d'Ondara (ARV, *Mestre Racional* 9568, f. 46v [any 1403]) i en els d'una dona de la Valldigna "dues *jocaies* [*sic* per vacaies] d'or" (Garcia-Oliver, 2003: 129 [any 1529]). En la major part dels exemples recollits es tracta d'una peça de luxe que portaven les dones cobrint el cap, confeccionada amb seda de color i decorada de brodats d'or a les vores. És el mot aràbic <waqaya>, que es documenta als textos dels moriscos valencians sota les formes <waqayā> / <wqya> / <wqāya>, pl. <waqayit> / <wāqayt>; així, en una carta de noces es donen "dues alvacaïes de bis de seda amb les vores daurades" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 57 [*circa* any 1525]) i en un text de 1559 s'esmenta "una alvacaïa rogeta amb un poquet d'or" (Barceló & Labarta, 1985: 65/66, l. 20; Barceló & Labarta, 2009, doc. 74); en una altra carta de noces hi ha "dues alvacaïes de seda amb les vores d'or fi" (Vila, 1933; Barceló & Labarta, 2009, doc. 80 [any 1568]); un altre document de 1570-1580 cita "dues alvacaïes de seda amb les vores d'or fi"; el 1583 apareixen "dues alvacaïes, una blanca i una roja, amb les vores brodades en fil d'or fi" i el 1591 "dues alvacaïes, una roja i una blanca, brodades en or" (Labarta, 1983: 64, 72, 81; Barceló

& Labarta, 2009, docs. 99, 133, 151), a més d'"una alvacaïa" a l'inventari dels béns d'una morisca (Barceló & Labarta, 2009: 326, doc. 154 [any 1593]) i "dues alvacaïes de seda amb les vores d'or fi" a l'eixovar d'una dona (Barceló & Labarta, 2009: 319, doc. 148 [any 1590]).

Arrehuelo. 1585 "arrehuelo negre ab una girada de vellut" (Barceló, 1984: 107).

Barret. 1513 "un camelot ab barret de bellut" (ARV, *Batlia* 329, f. 631).

Basquinya. Es tracta d'un vestit de dona i s'esmenta als inventaris com a roba de luxe. Segons Bernis (1979: II, 133-134) aquest tipus de faldilla se solia guarnir amb tires d'un altre tipus de tela i d'un altre color que es cosien al voltant. Les portaven les xiquetes morisques (AHN, *Inq*. llig. 549/22 [any 1609]) i en la rendició de comptes d'una tutela de dues xiquetes es parla de "cosir unes vasquinyes de girasol y altres de drap vert y per fil y seda per a cosir-les" (ARV, *Clero* llig. 749/1949-50 [any 1583]). Les més riques, que es troben en una carta de noces, eren "de seda, guarnides de vellut", fent joc amb les mànegues, també de vellut (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]), o "a la cristiana, de tafetán girasol de grana y amarillo, con guarnición de terciopelo negro" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]). Les més senzilles solien ser de drap de llana, de vegades guarnides amb tela del mateix color, com ara una morada "con faxas moradas" (AHN, *Inq*. llig. 554/18 [any 1602]). Els colors que s'esmenten són: blau, verd, vermell, groc i morat (AHN, *Inq*. llig. 554/18).

Borceguí. Aquest tipus de sabata masculina se cita el 1446 entre els béns que li van segrestar a un sabater i s'especifica que són "borceguins marroquins" (Barceló, 1980: 61).

Bossa. Era un complement tant masculí com femení. Les que portaven els homes eren de llenç i podien portar a l'interior "un bolsico" (AHN, *Inq*. lligs. 552/37, 554/6, llib. 938, f.52-54 [anys 1585, 1590, 1599]). Entre les de dona, ne trobem "con una telilla" o "de telilla blanca y verde, con un cayrelico de oro" (AHN, *Inq*. llig. 555/21 [any 1602]), o de "raso colorada" (AHN, *Inq*. llig. 549/13 [any 1616]). La més luxosa pertanyia a una musulmana de València i es descriu el 1513 de la manera següent: "una boça de broquat migancera, de dona, ab un estoig daurat usat" (ARV, *Batlia* 329, f. 631).

Botons <al-buṭunx>. S'esmenten, sense especificar la matèria de què eren fets, en uns comptes de 1581-1583 (Labarta, 1994: f. 6v; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132), on s'ha afegit l'article àrab al mot romànic 'botons'.

Brial <ibriyāl>. Designava les faldilles que portaven les dones i anaven de la cintura fins als peus. Es vestia en ocasions solemnes i només era a l'abast de les morisques més riques. Se cita en textos cristians provinents de la Valldigna: en 1529 una dona llega "un brial i unes faldetes" (Garcia-Oliver, 2003: 129) i la esposa d'un mercader tenia un "brial vergat de cotonina, usat" (Barceló, 1984: 107 [1585]). Es documenta <ibriyāl> el 1591 (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151). Segons Alc. (p. 119) equival al "pollót o saya". En diverses zones valencianes reben actualment aquest nom les sinaues.

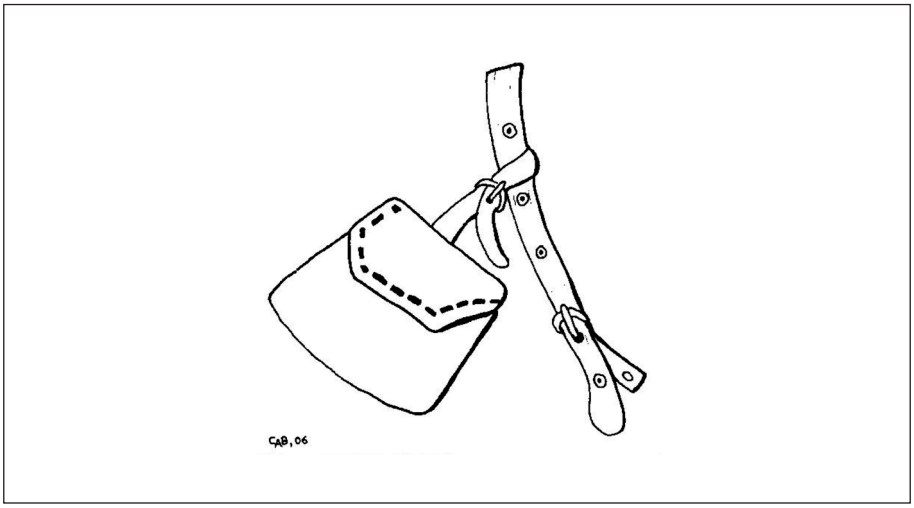


Fig. 3. Bossa d'home (Joan Reixach, m. *v*. 1492, *Escenes de la passió*, Museu de Belles Arts, València, detall).

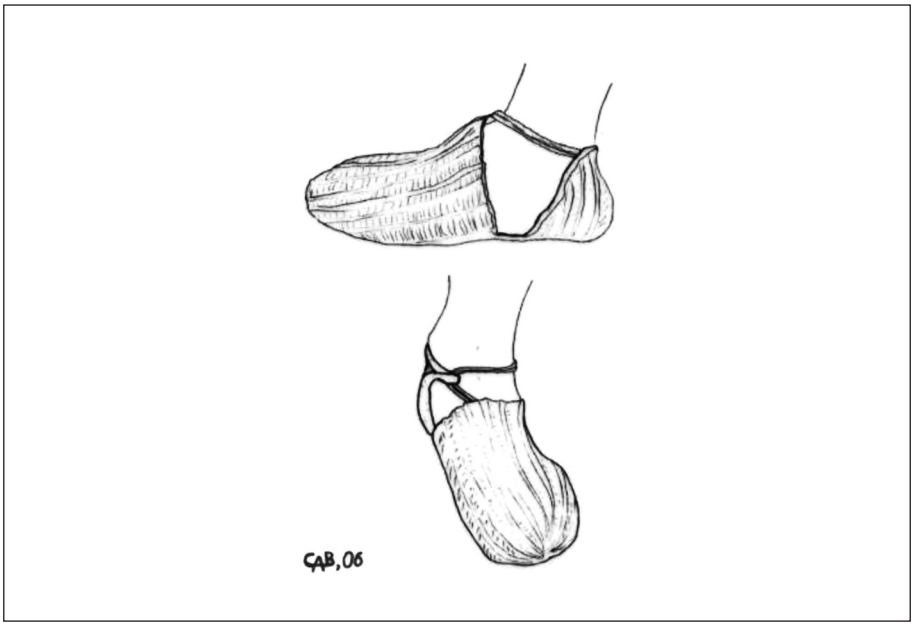


Fig. 4. Espardenyes (Francesc Ribalta, 1565-1628, *San Isidro Labrador*, Museu de Belles Arts, València, detall).

Calça <klsa>. Aquesta roba interior, que cobria el peu i la cama (de vegades arribava fins la cintura), només es menciona en els textos romànics consultats de data tardana: "calçes y çabates y tapins" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]). Segons un testimoni, una dona va simular que es lligava "la atapierna" per a amagar "en la calça" quelcom que després li trobaren "entre la carne y la calça" (AHN, *Inq*. llig. 554/21 i llib. 938, f. 169 [any 1602]). Encara que la font no indica de quin teixit estaven fetes, segons Bernis (1979: II, s.v.) era costum morisca usar-les de lli. Se cita en un document àrab del 1587 <klsa bawilī sindiruxūx> "calces velles cendroses" (Labarta, 1982: 151, 10r; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140).

Camisa. Era un cap de vestir interior, portat per homes, dones i xiquets: "dos camises envetades de seda negra","una camisa e bragues de lenç", "dos camises de lli oldanes", (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102 [any 1372]) "camisa" (ARV, *Mestre Racional* 9568, f. 46v [any 1403]), "una camisa nova de chic" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]). Les de les dones podien tenir o no mànegues "camisa morisca sin mangas" (AHN, *Inq*. llig. 554/18 [any 1602]), "camisa nova, sense cabes ni punyets" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]). Es portava sobre la carn i es cobria amb el 'sayo' o 'saya' (AHN, *Inq*. llig. 554/4 [any 1575]; AHN, *Inq*. llig. 555/21 [any 1602]). N'hi havia de seda de colors, ratllades i brodades: "dos camises llistades" (Barceló, 1984: 106 [any 1497]), "camisa obrada de seda negra, de dona", "camisa de dona obrada de seda de grana" (Barceló, 1984: 108 [any 1585]), "camisa limpia labrada de grana" (AHN, *Inq*. llib. 938, f. 77 [any 1599]). Als processos inquisitorials es fa sovint referència al costum morisc de rentar-se i canviar-se de camisa per a fer l'oració musulmana.

Capa <kbā>. La portaven tant les dones com els homes, sense distinció. Es diu d'uns moriscos que "dormían embueltos con sus capas" (AHN, *Inq*. llig. 550/11 [any 1602]). Al segle XVI sembla que eren de color fosc o burell: "una capa negra usada molt", "una capeta parda vella" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]); però al segle XV eren d'altres tonalitats, com ara "una capa blava" que comprà l'alfaquí de la moreria de Sogorb (AMS, *Justícia* 153, f. 43v [any 1465]). Algunes portaven una mena de caputxa o sobre muscle: "la capilla de la capa" (AHN, *Inq*. llib. 918, f. 206 [any 1600]). En un text del 1587 es troba la forma <qabarusā> (Labarta, 1982: f. 11r; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140) que pensem pot interpretar-se com "capa rossa" o "caperussa". Un text del 1587 esmenta una "capa <kbā>" i assenyala a més que és blau cel i vella (Labarta, 1982: 151 f. 10r; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140).

Capell. És el nom d'un tipus de cubrecap que duien alguns homes en època mudèjar abans d'introduir-se el nom castellà de 'sombrero' (vegeu *s.v.* més avall). Un alfaquí d'Eslida portava "capell" (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102 [any 1372]).

Cint. Un mercader milanés que visità la moreria de València al començament del segle XVI va ser testimoni de com, a la mesquita estant, els mudèjars "butavano il cintto in terra, perchè dicono che quando si nomina Dio non

si debe tenere adosso dinari o altra cosa sporcha, come poteria essere nel cintto" (MONGA, 1985: 145). Consta que els homes portaven "correja" (FERRER I MALLOL, 1987: 317, doc. 102).

Coll <tawq> / <ṭwq>. Els documents en què s'esmenta indiquen que són de seda: "un coll de seda" (BARCELÓ, 1984: núm. 151/7 [any 1514]), "un coll de seda d'alcandora d'home" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 65/67, l. 22; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74 [any 1559]). Evidentment es tracta de colls postissos per a les camises o alcandores, com recull Alc. *s.v*. "collar de vestido <táuq>" i "cabeçón de camisa <táuq>".

Cosset. Podria tractar-se de la roba de dona que Carmen Bernis descriu sota la veu "*cos*". Segons aquesta historiadora (1979: II, 80-81), el cos seria una peça interior que podia tenir o no mànegues. Només el tenim documentat en dues ocasions, però es tracta clarament d'una peça externa: "cosset d'estamenya scarlat" (ARV, *Batlia* 329, f. 631 [any 1513]), "cosset de vellut negre, ab ses mànegues ab randes de or" (BARCELÓ, 1984, 108 [any 1585]). Podria ser el mateix que les fonts anomenen "cuerpo" en castellà: "un cuerpo de rasso carmessí con sus mangas" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]) i "corpiño" també: "un corpiño de paño negro" (AHN, *Inq*. llig 935, caixa 2 [any 1607]).

Cota <qṭ>. Segons BERNIS (1979: II, *s.v.*), la cota era una peça de roba femenina pareguda a l'hàbit mongil o faldilla i, per tant, un vestit exterior. Els textos als quals apareix només esmenten la "mija cota" per la qual cosa hom pot deduir que no arribava fins a terra. Una d'elles anava acompanyada d'una faixa: "mija cota tenada usada", "mija cota de tafatà negre, ab una faxa de vellut negre" (BARCELÓ, 1984: 107, 108 [any 1585]). Aquest vestit exterior que cobria des del coll fins als peus apareix com <qṭ> als textos àrabs i és usat tant per homes com per dones. Alc. documenta "mongil <cóta>" i "cota de malla <cóta min zarád>". Un document del 1587 esmenta "una cota blau cel de drap en samit grana" (LABARTA, 1982: f. 3r; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140). En altres documents: "un vestit de seda, és a dir mitja cota <mjqwṭa> de samit, amb un tarí d'or al coll" (VILA, 1933; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 80 [any 1568]), "mitja cota <mājqṭ> de jamelot" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 148 [any 1590]).

<al-quṭilā>. Potser és un diminutiu del romànic "cota". La trobem a un text del 1587 (LABARTA, 1982: f. 11r; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140).

Cuerpo. Vg. "cosset".

Devantal. L'usaven tant els homes artesans com les dones; al 1446 se cita "un devantal rexat" d'un sabater (BARCELÓ, 1980: 61). En una ocasió es diu que és de "fil, ab llistes grogues" (ARV, *Batlia* 329, f. 631 [any 1513]). També s'esmenta "un debantal de lana listado" (AHN, *Inq*. llig. 935/2 [any 1607]). Als processos inquisitorials pot observar-se com les morisques eren sorpreses a sa casa en "devantal" (AHN, *Inq*. llig. 554/19 [any 1602]; AHN, *Inq*. llib 938, f. 263 [any 1604]).

Esparteñas <bulga>. Aquest calcer, conegut també per *alborga*, era molt paregut a l'*alpargata*. Se cita un morisc que en venia (AHN, *Inq*. llig. 551/31 [any 1577]). Eren unes sabates de llaurador fetes d'espart o cànem; "unas esparteñas de cáñamo" se citen entre la roba de casa d'una vídua morisca (AHN, *Inq*. llig. 935 caixa 2 [any 1607]). La forma àrab <bulga> es troba documentada a un text del segle XVI (Barceló & Labarta, 2009, doc. 120).

Faixa. A més d'un complement d'altres peces (vegeu "cota" i "faldetes"), aquesta banda de teixit era un accessori que homes i dones es posaven envoltant la cintura sobre el vestit exterior. El 1584 s'esmenta "la faxa" d'una dona (AHN, *Inq*. llib. 936, f. 375) i el 1599 es fa referència a "una faxa que traya çeñida" un morisc (AHN, *Inq*. llib. 938, f. 54).

Falda. Aquesta part de la roba femenina que cau des de la cintura s'esmenta amb certa freqüència als processos inquisitorials perquè era el primer lloc on les morisques amagaven papers o altres objectes que no volien que els descobriren. Així, ocultaven coses: "entre las faldas" (AHN, *Inq*. llig. 551/6 [any 1603]; AHN, *Inq*. llig. 554/19 [any 1602]), "baxo las faldas" (AHN, *Inq*. llib. 938, f. 241 [any 1604]), "debaxo las faldas" o "debaxo de sus faldas" (AHN, *Inq*. llib. 938, f. 355 [any 1604]; llib. 939, f. 13 [any 1609]), "traya la falda arremangada" (AHN, *Inq*. llig. 550/6 [any 1583]). Ja el 1477 l'Inquisidor Hernando de Talavera es referia a aquest costum de les serves morisques "que quando se ocupan en los servicios y oficios humildes, alzan y remangan las faldas de la saya porque no se les haya de ensuciar" (Bernis, 1979: II, 86).

Faldetes. Es corresponen amb allò que en castellà s'anomenava *faldilla* i que només era visible quan les dones s'alçaven la falda del vestit. La primera cita és del 1529: una dona llega "un brial i unes faldetes" (Garcia-Oliver, 2003: 129); el 1580 un home parla de "las faldetas de su mujer" (AHN, *Inq*. llig. 550/5). Una peça bén descrita és la que apareix a un inventari: "unes faldetes de filadís naranjat, ab una faixa de vellut carmesí" (Barceló, 1984: 108 [any 1585]). S'esmenten també "unas faldetas de estameña azul" (AHN, *Inq*. llig. 935 caixa 2 [any 1607]).

Faltriquera. Aquesta bosseta que es penjava a la cintura només es menciona en relació a homes. Es documenta per primera vegada el 1593 i fins el 1609, amb les formes castellanes *faltriquera* i *fratiquera* (AHN, *Inq*. llig. 551/3; llig. 551/39; llib. 937, f. 551; llib. 939, f. 17).

Fil <ḫyṭ>, pl. <ḫuyūṭ>. Apareix citat en un document àrab del 1581-1583 entre les coses que s'han pagat per costura i materials de sastreria i pareix tenir sentit genèric (Labarta, 1994: 6v; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132). Un altre text, del 1583, diu que els extrems d'una alvacaïa o cubrecap estaven brodats en fil d'or (Labarta, 1983: 73; Barceló & Labarta, 2009, doc. 133).

Gipó / **Jubón**. Encara que es tractava d'una peça de vestir masculina, que es documenta ja el 1446 ("un gipó d'estamenya blava", Barceló, 1980: 61), apareix el 1583 entre les despeses de la tutela de dues xiquetes: "una alna

Fig. 5. Dona morisca amb vestimenta a la "cristiana" (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

de raxa negra... per a dos gipons" i "un gipó" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950). N'hi havia de diferents tipus de teixit: "un gipó de orlanda de home usat" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]), "un xubón de lienço blanco con unas mangas postiças" (AHN, *Inq*. llig. 555/6 [any 1591]). En alguns casos s'emprava la buata del folre per a amagar-hi coses, com ara uns papers que es van trobar "dentro del jubón" d'un morisc, "enbuelta en algodón del jubón" (AHN, *Inq*. llig. 554/17 [any 1602?]). En una ocasió s'identifica aquesta peça amb un altre vestit exterior: "el sayo o jubón" (AHN, *Inq*. llig 551/39 [any 1600]).

Greguescos. Aquest tipus de pantalons amples i curts eren una peça per a home. Els que portaven els moriscos eren de drap de llana. Es mencionen el 1602 "greguescos verdosos", "dos greguescos de paño pardo" i "greguescos de paño verde" (AHN, *Inq*. llig. 554/18).

Jaquet <jaqiṭ> / <jqīṭ>. Roba exterior d'home o de dona, que cobria el cos sense baixar de la cintura. N'hi havia amb mànegues i sense (Labarta, 1994: f. 2v; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132 [anys 1581-1583]) a més de fets amb diversos materials, com ara "un jaquet de vellut" a l'inventari dels béns de l'eixovar d'una morisca difunta d'Albalat de Tarongers (Barceló & Labarta, 2009, doc. 154 [any 1593]), "un jaquet <jqīṭ> de samit" (Vila, 1933; Barceló & Labarta, 2009, doc. 80 [any 1568]) i un altre "jaquet <jqṭ> de samit" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 148 [any 1590]).

Llançol. Encara que podia referir-se al drap de llit, aquest mot també designava un tipus de manto, fet generalment de teixits lleugers, que portaven homes i dones: "dos parells de llançols" (AMV, *Lletres del Rei*, g3-2 [any 1351]); "dos linçols xiquets oldans ab listes vermelles als caps", "dos linçols de lli morisch oldans", "dos troços de linçols vells la un blanch e l'altre vermell", "un lançol de lli morisch obrat al cap de seda vermella e negra" (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102 [any 1372]); "dos lançols, hú de cap per a mora e altre ab dos listes, la una vermella e l'altra negra", "un parell de lançols de dos teles" (Barceló, 1980: 60 [any 1446]); "un llençol nou de lli, gran" (Barceló, 1984: 108 [any 1585]).

Loba. Vg. "ropa" i "tafetà".

Mànegues / **Mangas**. S'utilitzaven com un accessori dels vestits, per a cobrir la camisa. Així s'esmenten als inventaris, com a objectes independents: "unas mangas de terciopelo negro guarnecidas con una trença de oro" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]), "unes mànegues de vellut" (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]) o "unas mangas postiças" d'un gipó (AHN, *Inq*. llig. 555/6 [any 1591]).

Manto <al-mnt> / <rāda>, <a_rada>. A l'inici d'aquest treball ja hem vist un exemple del seu ús el 1372: "un manto de burell negre squinçat" (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102). S'esmenta també el que portava un mudèjar (Barceló & Labarta, 2009, doc. 20 [any 1492]). A uns comptes del 1587 es fa esment d'"un manto <rāda> de ras", posat en penyora; "el manto

<a_rada>" fou recuperat després (LABARTA, 1982; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140, 7r [any 1587]).

Marlota. Aquesta coneguda peça femenina de vestir morisca –molt usada a la zona de Granada (vegeu Alc. *s.v.* "saya assi <mollóta, malálit> <pollóta, palálit>")– només es documenta una vegada, el 1604, en l'eixovar d'una morisca de la Vall d'Uixó: "una marlota de vellut guarnida ab randes de or" (APN, Prot. F. Sanchis). Va ser usada també pels cristians, que a València la distingien d'altres amb l'apel·latiu *morischa*, com consta a alguns inventaris del segle XV: "una morlota morischa de seda de diversos colores" (ALCOVER & MOLL, *s.v.*).

Mocador. Només se citen "dos mocadors, lo hun obrat de negre i lo altre de naranjat" en un dels inventaris consultats (BARCELÓ, 1984: 108 [any 1585]). Segons BERNIS (1962: 63), podria tractar-se dels vels amb què les dones es tapaven la cara quan viatjaven.

Roba <ṯawb> / <ṯwb>. Aquest terme genèric s'utilitza als textos més antics per a referir-se a la tela, drap o llenç (BARCELÓ, 1984: núm. 28/2 [any 1368]). A la documentació morisca pareix significar "vestits / peça de roba" (LABARTA, 1983: 86; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 147 [anys 1580-1590]). En un cas s'especifica que es tracta d'una toca <ṯawb ḥarīr ṭwq> (BARCELÓ, 1984: 204; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 57 [*circa* any 1525]) i en un altre "un vestit de seda, és a dir mitja cota de samit, amb un tarí d'or al coll" (VILA, 1933; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 80 [any 1568]). Alc. recull aquesta paraula sota "mongil vestidura de monge", "vestidura del cuerpo solo", "veste lo mismo es que vestidura", "abito".

Ropa. Es tractava d'un peça exterior, que es portava sobre la 'saya' o 'sayo'. BERNIS (1979: II, *s.v.*) assegura que era una peça de luxe. Encara que podia ser d'home o de dona, només en tenim una referència a l'inventari dels béns de Victoria Filomena, rica morisca de Benissanó, on se'n citen dues: "una ropa de terçiopelo negro" i "una ropa grande de tafetán girasol que la llaman loba, con alas, guarneçida de terçiopelo de grana" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]).

Ropilla. Era una peça molt curta que els homes portaven sobre el gipó i s'anomenava també *ropeta* (BERNIS, 1979: II, 119). Només se cita respecte a homes i una d'elles portava una bossa cosida "por la parte de dentro" (AHN, *Inq*. llig. 555/21; llig. 554/18; llib. 938, f. 169 [any 1602]).

Sabata. La denominació àrab del calcer, com ho atestigua Alc. "calçado común <çapát çapápit>" i els documents moriscos, és <zabaṭ> / <sabat> / <sabiṭ>, pl. <sababat> / <sababit> / <sababiṭ> / <zababiṭ> (cfr. BARCELÓ & LABARTA, 1985: 67-68 [any 1573?]; BARCELÓ, 1984: núms. 205 i 206/14 [any 1594]). L'any 1583 trobem "calçes y çabates y tapins" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950). Segons el testimoni de l'any 1573 la sabata es confeccionava amb sola fina <saṯha> (terme que hom troba en Alc. com "suelo como quiera"). Segons les ordinacions del gremi de sabaters de

Fig. 6. Grup de dona i xiqueta vestides "a la cristiana" (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

València del 1513 estava prohibit obrar "çabates de dos soles que aquelles tal çabates no sien cosides menys de dos costures, ço és, la una en la jus sola e l'altra en la sobre sola, e que la jus sola sia de cuyro de bou e la sobre sola, millorant aquelles dites çabates de dos soles e la girada, sia de cordovà" (PILES, 1959: 151). Sembla que el text del 1573 al·ludeix a aquest tipus de sabates quan empra el terme <jujulaṭ>, és a dir jus-solat o amb una sola inferior. Una taula del 1612 custodiada a l'arxiu municipal de València (PILES, 1959: làm.) mostra les diferents peces de què es composava el calcer. La mesura de la sola es comptava –i encara es compta– mitjantçant un cartabó dividit en *punts*. Al text ja esmentat (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 85) s'assenyala aquesta mesura amb la veu <bunt> pl. <abnit>, testimoniada també a Alc. com a "punto que cierra la sentencia". Dels deu parells de sabates que cita el text, sis són de 5 punts, un de 6 i dos de 7. No s'indica la mesura de la sabata de "la xiqueta" però, com a referència, poden citar-se les ordinacions de la ciutat de Logroño del 1607, on s'explica que les sabates per a xiquets no arribaven més enllà de quatre punts, mentre que les sabates dels adults (homes i dones) ultrapassaven els cinc (RAMÍREZ, 1981: 39). Pel que fa al material, totes les sabates esmentades al document del 1573 són de setí ras (vegeu ací "setí").

Saboyana. Es tracta d'una faldilla que es portava com a peça exterior i era similar a la basquinya; estava oberta pel davant. Només s'esmenten entre la roba de dues riques morisques: la filla de Vicent Baia, de Benifairó de Valldigna, i Victoria Filomena, de Benissanó. La xiqueta tenia "una saboyana de vayeta" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]); la dona, "una saboyana de paño verde guarneçida de terçiopelo, a la cristiana fecha" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]).

Saquillo / **Saquet** <uxqayr>. Era un altre complement que, com la *bossa*, es portava lligat al cos. No sabem si l'utilitzaven indistintament homes i dones. Se cita, parlant d'un morisc, "un saquillo de cuero de aluda" (AHN, *Inq*. llig. 554/7 [any 1603]). El sinònim àrab de "sac" és, segons Alc. i *Voc.* <xikāra>. A un text àrab s'esmenta el seu diminutiu <uxqayr>, és a dir un saquet on un home portava els diners que li furtaren (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 20 [any 1492]).

Saquo. Només trobem "un saquo vaquero" esmentat a l'inventari d'un artesà mudèjar de la moreria de València (BARCELÓ, 1980: 60 [any 1446]). Sobre les seues formes i altres detalls, vegeu ALCOVER & MOLL.

Saraüell <sarawil>. Es tracta d'una peça interior, tant de dona com d'home, ben coneguda. Al despullar una morisca per al turment aquesta restà "en camisa y çaraguelles" (AHN, *Inq*. llig. 548/3 [any 1589]). Es portaven sobre la carn i cobrien de la cintura fins els peus. De vegades se li dóna també aquest nom a un vestit exterior masculí com el "calzón de negrilla" que a les terres valencianes es continua emprant per a cobrir els saraüells. Se citen el 1585 "uns sarahuells negres de drap, forrats de tela" (BARCELÓ, 1984: 107) que pot-

ser es portaven els dies de festa o de solemnitats. La forma <srwl> sense vocals es pot llegir <sirwal>, que és el nom àrab d'aquest vestit en singular. El testimoni d'Alc. "bragas" <çaráguil çaraguilít> (on el plural és usat com a singular) i el fet que en alguns documents trobem el mot vocalitzat <sarawil> ens fa pensar que tal vegada aquesta fóra la forma usual per al singular, com succeeix actualment amb *saraüells* i *pantalons*. El 1587 se citen uns "saraüells pardillos sense trinxa" (LABARTA, 1982: 155; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140) i el 1581-1583, sense més aclariments, "uns saraüells" (LABARTA, 1994: 2v; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 132).

Saya <xaya> / <xayā>. Aquest era el vestit que portava la major part de les dones de qualsevol condició. Es duia ajustada sobre la camisa i solia estar folrada (BERNIS, 1979: II, 120). N'hi havia de camelot o de drap de llana; entre les primeres se citen "unes sayes de chamellot usades de carmesí ab barret de bellut" (ARV, *Batlia* 329, f. 631 [any 1513]), a més de "una saya de chamelote carmessí guarnecido con terciopelo negro" i una altra "saya de chamelote amarillo, guarnecido con terciopelo carmessí o de grana", ambdues de Victoria Filomena (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]). A aquesta mateixa morisca pertanyia un "saya de paño verde guarneçida con vellut verde". La 'saya' també es podia recollir enfaldada i en els plecs s'amagaven objectes. Una morisca ocultava quelcom en la "enfaldadura de una saya que tenía enfaldada" (AHN, *Inq*. llig. 550/11 [any 1602]). Aquesta peça no s'havia de portar molt apretada segons revela el següent testimoni d'un escorcoll realitzat per part d'un guàrdia a una morisca, doncs "éste [...] la halló junto a las carnes debaxo del sobaco tenía un bulto y éste metió la mano y la dicha mujer afloxó y se lo dejó caer el dicho bulto entre las piernas y baxándole éste la saya se cayó con la mesma saya en el suelo y ella se puso de pies sobre ello y mirando éste, la dicha muger se halçó la camisa diçiendo: «mira como no tengo nada» y éste alçó la saya del suelo y halló debaxo el libro" (AHN, *Inq*. llig. 553/13 [any 1585?]). El mot àrab està amplament documentat als textos de Granada i al regne de València se'ns descriuen dos el 1591: una de drap de color morat i una altra d'estamenya groga (LABARTA, 1983: 82; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 151). Apareix també el 1559: "una faldeta de grana, amb trepa de seda negra" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 65/66, l. 5; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74).

Sayo. Era la peça de roba masculina més habitual i es portava sobre el gipó. Apareix citat el 1446 "un sayo blau" (BARCELÓ, 1980: 60). Com ja hem dit a l'apartat dedicat al gipó, en ocasions substituïa aquest; així un morisc amagava una cosa "entre la camisa y el sayo" (AHN, *Inq*. llig. 555/21 [any 1602]). El folre d'alguna d'aquestes peces servia també d'amagatall: "en el aforro del sayo" (AHN, *Inq*. llig. 550/25 [any 1581]; llib. 918, f. 442 [any 1608]). Tal vegada pel fet d'estar folrat era necessari "espulgarle" (AHN, *Inq*. llig. 550/25 [any 1581]). La poca qualitat d'un altre explica que s'esquinçara amb un ganivet despuntat (AHN, *Inq*. llig. 554/17 [any 1581]).

Sombrero <qnz‘> / <qūnz‘> / <kinza‘>. Les descripcions que trobem als inventaris no especifiquen si és per a home o per a dona. És possible que tinguès ala el que es descriu com “un sombrero de vellut ab una randa de or y cordellares de or” (Barceló, 1984: 107 [any 1585]). No és fàcil determinar, però, si sota el “sombrero” es cobrien les dones els cabells amb algun tipus de toca. Dels que se citen als processos inquisitorials no se’n dóna cap particularitat; tots eren d’home (AHN, *Inq*. llib. 936, f. 346 [any 1583]; llib. 939, f. 12 [any 1609]). Als textos àrabs només apareix la forma genèrica del cubrecap o capell, sense detalls sobre el material de què estava fet ni sobre la seua forma: <qūnz‘> (Labarta, 1994: 2r-v; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132 [anys 1581-1583]) <qnz‘> (Barceló & Labarta, 2009, doc. 19 [any 1490]; Barceló & Labarta, 2009, doc. 148 [any 1590]); <kinza‘> (Barceló & Labarta, 2009, doc. 120 [segle XVI]). L’únic testimoni del teixit de què estava fet és de l’any 1568: “un capell de samit” (Vila, 1933; Barceló & Labarta, 2009, doc. 80).

Talegueta <ṭu‘ayliqā>. La forma diminutiva àrab de la veu coneguda “talega” es refereix a un saquet o bosseta on portar diners o coses menudes. Al document del 1587 on ix s’indica que és <samiyā>, val a dir “blau cel” (Labarta, 1982: 155; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140).

Tapins. Calcer en forma de sandàlia amb sola gruixuda, generalment de suro: “calçes y çabates y tapins” (ARV, *Clergat*, llig. 749, caixa 1949-1950 [any 1583]).

Tela verd. Se cita <talabrḏifitul?>, que interpretem com “tela verd de felro?”, en un document del segle XVI que recull les despeses d’un camperol (Barceló & Labarta, 2009, doc. 120).

Toca / **Toquilla** <ṭwq> / <farḫa>. Aquesta peça, que s’emprà com capell o turbant (cfr. Bernis, 1979: II, 27-28), s’esmenta el 1446 entre els béns d’un home: “una toqua, los caps blaus”; aquestes puntes serien les que quedarien penjant després de format el turbant (Barceló, 1980: 60). També les portaven les dones, puix que apareix en un contracte de noces on es dóna a la núvia “una peça de roba de seda, toca <ṭwq> en llengua vulgar” (Barceló & Labarta, 2009, doc. 57 [*circa* any 1525]).

S’esmenta una <farḫa> el 1591 (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151). Aquesta peça femenina per al cap és recollida per Alc. com “toca sagrada de monja” <farka>, però no diu en què es distingia de la que portava la dona laïca.

Pel que fa a la toquilla, en un procès contra un morisc de Iàtova es diu que s’havia alegrat públicament perquè un alfaquí “le havía dado una toquilla” (AHN, *Inq*. llig. 551/37 [any 1608]; llib. 939, f. 60 [any 1609]).

Torcamà <turqamā>. Aquest sinònim d’*eixugamans* només apareix a un document de *c*. 1559 (Barceló & Labarta, 1985: 65/66, l. 16; Barceló & Labarta, 2009, doc. 74). Podria tractar-se de roba de casa.

Tovalla <mandil>, pl. <manidil>. Era una mena de turbant que portaven els homes. Durant el període mudèjar els musulmans estaven obligats a por-

tar al cap una "tovallola blava" com a signe distintiu (BARCELÓ, 1984: 85). De vegades se citen sense indicació de ser roba de vestir d'home, com ara el 1372 on es parla de "unes tovalles morisques ab cotó vermell i blau" (FERRER I MALLOL, 1987: doc. 102) i en un inventari de 1446 s'esmenten "unes tovalles chiques, de dos alnes pasades" (BARCELÓ, 1980: 60). En altres textos es fa referència a "tovalletes", "una tovallola" i "una tovaja de red" (BARCELÓ, 1984: 107 [any 1585]; AHN, *Inq*. llig. 554/18 [any 1602?]). Un document àrab de 1559 cita tovalles o <manidil>: "un parell de tovalles escacades, cadascuna de dues alnes i mitja", "dues tovalles de cinc alnes i mitja", "tres tovalles esquinçades" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 65/67, l. 23, 24, 25; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74). Alc. ofereix l'equivalència "tovajas <mandíl manídil>". Podria tractar-se d'un cubrecap però també de roba de casa.

Vel / **Velo**. Peça de vestir o complement de la indumentària femenina. Se cita a l'inventari dels béns de la casa d'un ric mercader de la Valldigna: "un vel vermell, ab caps de or" i "tres vels, lo hu de tela de or, lo altre de seda naranjada y lo altre de seda blanca" (BARCELÓ, 1984: 107, 108 [any 1585]) i entre la roba de casa d'una morisca: "un velo y una camisa, todo muy viejo" (AHN, *Inq*. llig. 935/2 [any 1607]).

Vestidura o **Vestit** <libās>. Terme genèric que Alc., tot donant l'equivalent àrab <libíç>, recull sota els epígrafs "abito vestido", "vestidura generalmente", "vestidura enforrada", "vestidura del cuerpo solo", "vestidura real", "vestido qualquiera", "trage de vestido". S'esmenta a un acta de noces (VILA, 1933 i BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 80 [any 1568]). Un altre document àrab cita el drap (<malf>) per a la seua confecció (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 73 [any 1557]).

Zurrón. Aquestes bosses grans que eren utilitzades pels camperols i pastors apareixen entre els béns de moriscos processats per la Inquisició en dues ocasions. D'un, se'n diu que estava "atado, que era de cuero y tenia enzima un pedaço de lienço blanco" (AHN, *Inq*. llib. 936, f. 379 [any 1584]; llig. 554/7 [any 1603]).

JOIES, METALLS PRECIOSOS I ALTRES OBJECTES DE VALOR

Albolares. Eren unes arracades; les que tenim documentades són, quasi totes, d'or: "un orellal amb dues alboralles i tres grans d'or", "dues alborelles" (GARCIA-OLIVER, 2003: 38, 129 [anys 1525, 1529]). Entre les joies de Victoria Filomena hi havia "unas arracadas albulares a la morisca de oro" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]); també a l'eixovar d'una morisca de la Vall d'Uixó es parla d'"unes albolares de or" (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]). Probablement el que es descriu en 1585 com "uns erbolaris ab sis erbolaris [*sic*]" (BARCELÓ, 1984: 107) faça referència a aquest tipus d'arracades.

Fig. 7. Home i dona d'esquena, vestits "a la cristiana" (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

Alhait / **Jayte**. Un tipus de collar. En català aquest arabisme només es troba documentat a la Valldigna: "un alhait d'argent amb fils de perles petites penjants" (Garcia-Oliver, 2003: 38 [any 1525]). A Castella s'esmenta a inventaris de béns de morisques granadines; per exemple, al d'una d'Almeria s'hi diu; "un collar que se llama jayte" i "otro jayte de aljófar, con dos zarteles de aljófar" (Martínez Ruiz, 1967: 122 [any 1568]).

Aljòfar <jawhar> / <jwhr>. Tipus de perletes. N'hi ha abundants cites on, de vegades, apareixen soltes o bé incorporades a ornaments per al cap. Les cartes de noces citen només "aljòfar" (Labarta, 1983: 64; Barceló & Labarta, 2009, docs. 99, 148 [anys 1570-1580, 1590]). En altres s'hi al·ludeix pesades en unces: "mitja unça de perletes mitjanes", "dues unces de perletes", "dues unces de perletes mitjanes en preu i tamany" i "mitja unça de perletes mitjanes" (Labarta, 1983: 81; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151 [any 1591], 57 [*circa* any 1525], doc. 80 i Vila,1933 [any 1568], doc. 148 [any 1590]).

Ambre <'nābr>. Una rica morisca tenia un "collaret de perles menudes [...], ab quatre pedres d'ambre e quatre grans d'argent" (Barceló & Labarta, 1985: 69-70 [any 1500]). En un text àrab del 1557 se cita "ambre" com a donatiu de noces (Barceló & Labarta, 2009, doc. 73).

Anillo pl. <ḫwātm>. El porta un morisc, però no se'n especifica de quina matèria era, ni quines eren les seues característiques (AHN, *Inq*. llib. 938, f. 360 [any 1607]). Els anells són en àrab <ḫwātm>, com ara "un parell d'anells per als dits" que es regalà a una dona de Fanzara (Barceló & Labarta, 2009, doc. 13 [any 1468]).

Argent <fiḍā> / <fiḍa> / <fiḍah>. Metall preciós de què es feren diverses joies. El 1372 s'esmenten "unes orelleres de argent" d'una dona d'Eslida (Ferrer i Mallol, 1987: doc. 102). En un eixovar de Fanzara es parla d'"un braçal de plata, ornat amb cinc unces" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 13 [any 1468]). En la Valldigna trobem: "un alhait d'argent amb fils de perles petites penjants", "un collaret format per deu cases de dos en dos, amb les seues pedres, setze grans d'or i quatre d'argent daurat", "dòmines de plata", "una cadena de plata amb dues tisoretes i una altra amb una mà" (Garcia-Oliver, 2003: 38 [any 1525]). Hi han "unos cascaveles de plata e media luna con letras aràbigas" i "dos patenas de plata, en la una pintado el sol y en la otra una mano, con letras arávigas" (AHN, *Inq*. llib. 937, f. 227 i 235 [any 1590]). Als textos àrabs apareix el nom d'aquest metall de què estaven fets certs joiells, que no s'especifiquen (Labarta, 1983: 87; Barceló & Labarta, 2009, doc. 147 [anys 1580-1590]). Un inventari àrab esmenta una cullera i una nòmina fetes d'aquest metall (Barceló & Labarta, 1985: 65/66, l. 13-17; Barceló & Labarta, 2009, doc. 74 [any 1559]), igualment que el "giseram" que citem més avall. De plata estaven fetes moltes "manilles" (Vg. *s.v.*).

Arracades <raqadix> / <qrṭ>. Les descrites a inventaris i eixovars són sempre d'or. Trobem: "unes arracades d'or" i el 1529 es llega a una dona

mudèjar "unes arracades d'or amb perles" (GARCIA-OLIVER, 2003:). (GARCIA-OLIVER, 2003: 128, 129 [any 1525, 1529]), "unas arracadas albulares a la morisca de oro", "unas arracadas de oro a la christiana", "unas arracadicas de oro pequeñas a la christiana" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]) i "unes aracades o campanes" (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]). Com pot advertir-se hi hagué diferències entre les fetes "a la morisca" i "a la cristiana". Als textos àrabs pot aparèixer el mot català transcrit: "unes arracades <raqadix> d'or" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 89 [any 1576]); o el terme àrab: "dues arracades <qrṭ> per a les orelles, ornades amb perletes" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 13 [any 1468]). A la fig. 1 se'n poden observar dos exemplars d'argent, trobats en una excavació a la província de Castelló: una "anelleta" i una arracada amb la mà de Fàtima.

Axorca. Covarrubias, que estigué a València, explica *s.v. axorcas: las que por otro nombre llamamos manillas, que son los cercos de oro o plata que se traen en las muñecas y junturas del braço y la mano* [...] *ay alguna diferencia, porque las manillas suelen ser redondas y retorcidas, las axorcas son anchas y quadradas y suelen estar adornadas con esmaltes, labores y pedrería* (1611: 172). D'aquest tipus de braçalet s'esmenten dos exemplars entre els béns de Victoria Filomena, dona del mercader morisc Ferran de Benàmir, que es descriuen de la manera següent: "dos axorcas de oro a la christiana" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]).

Braçal <ḫayṭ quṭūn>. El *Voc*. presenta l'equivalent llatí "*armilla*" per a aquest sintagma aràbic que també s'esmenta en una carta de noces, on hem interpretat: "un braçal de plata, ornat amb cinc unces" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 13 [any 1468]), però potser podria tractar-se d'un collar en lloc d'un braçal.

Bracerola <msys>, pl. <masiyis>. Dozy (*s.v.*), fent ús d'altres fonts, explica que són braceroles enormes, d'or o d'argent sense pedres, macisses i mal treballades, una mena de barres d'or o d'argent corbades. Apareixen a eixovars de morisques: "quatre parells de braceroles d'or" i "quatre [parells] de braceroles d'or" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, docs. 89, 148 [anys 1576, 1590]).

Cadena. Se citen "una cadena de plata amb dues tisoretes i una altra amb una mà" (GARCIA-OLIVER, 2003: 38 [any 1525]) i una "cadena de oro a la christiana" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]) però no sabem quina era la seua finalitat. Podien servir per a adornar el cap, com a collar o d'altres.

Capell. El 1529 es llega a una dona mudèjar "un capell amb perles" (GARCIA-OLIVER, 2003: 129). El 1585 se cita "un capell de perles", potser un ornament per al cap (BARCELÓ, 1984: 107). A més d'un tipus de casquet, podria tractar-se d'una mena de cordó que es col·locava sobre la toca, com les "tiras de cabeza" (Vg. BERNIS, 1979: II, 131).

Cascaveles. Encara que no és gens segur, podrien portar-se penjant d'algun cordó per a adornar el cap o un collar "unos cascaveles de plata e media luna con letras aràbigas" (AHN, *Inq*. llib. 937, f. 227 [any 1590]). També es

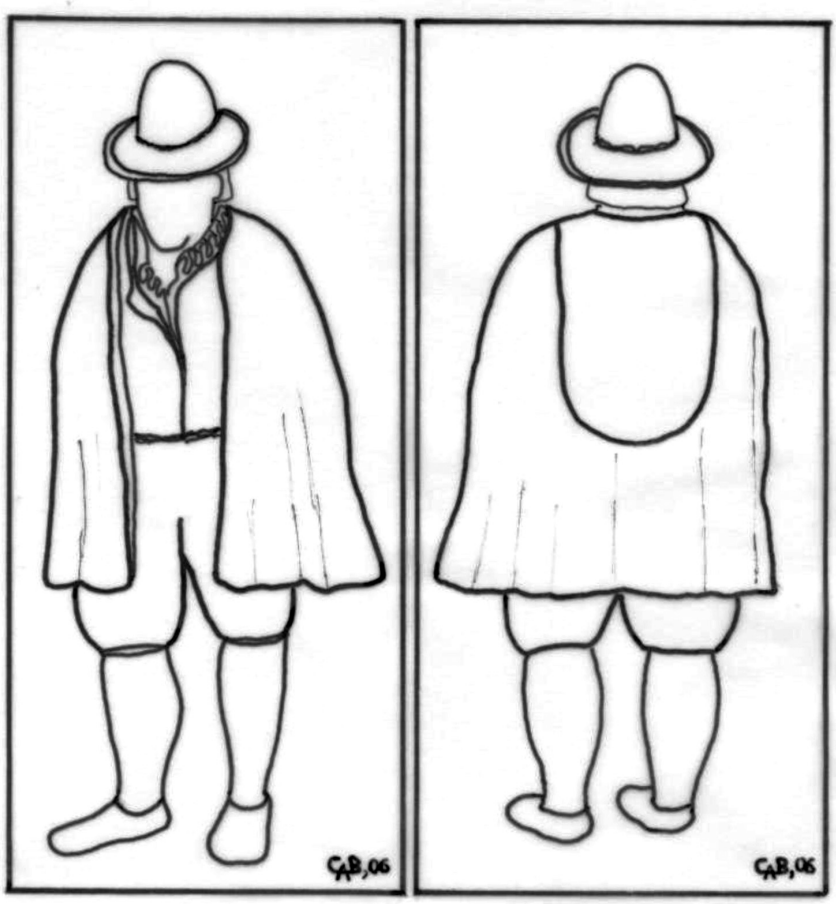


Fig. 8. Home amb capa, de front i d'esquena (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

pot tractar d'objectes profilàctics, relacionats amb les anomenades "nóminas" i "patenas" (vegeu ací *s.v.*).

Cinta <maslūt>. Era una joia que portaven les dones. "Una cinta d'or adornada amb sis monedes d'or" apareix a una carta de noces d'època mudèjar (Barceló & Labarta, 2009, doc. 13 [any 1468]). No hem trobat als diccionaris habituals aquest mot àrab amb cap accepció adient per a aclarir el seu significat en aquest text. A Tunis, però, trobem <salta> com 'cinta o cordonet de seda' (Mahjoub, 1968: 80) i 'adorn dels cabells compost de cordons de fils d'argent trenats' (Sethom, 1977: 36), significació que també es recull als textos de Takroûna (Marçais & Guîga, 1959, *s.v.*). Seguint l'ús tunisenc, hem traduït com "cinta" el mot present a l'eixovar de la dona de Fanzara.

Còfia <qufyah>. S'adaptava al cap i tenia forma de casquet. S'esmenta en el dot d'una morisca, amb l'especificació que es tracta d'"una còfia de aljófar", és a dir de perletes (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]). Podriem posar-la en relació amb el "capell" abans esmentat i amb els "capillejos" i "capellos" que portaven les dames cristianes d'Espanya (vg. Bernis, 1979: II, *s.v.*). En un text del 1591 se cita una "còfia amb perles <qufyah fī jawhar>" (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151).

Collar <qlyār> / <ḥlqa> / <tilālah>, pl. <talā'il>. Pel que sembla, els collars estaven formats, segons els models, de grans de diferent gruix i material: "un collaret format per deu cases de dos en dos, amb les seues pedres, setze grans d'or i quatre d'argent daurat", "un collar d'or" (Garcia-Oliver, 2003: 38 [any 1525], 129 [any 1529]); "un collar de or, ab molts grans" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]); "un collar de or ab huit dodzenes i deu grans de or morisch, pesant huit dobles" (ARV, *Clergat*, llig. 752 caixa 1958 [any 1604]); "un collar de oro que tiene ochenta granos redondos de oro" (Maiso & Blasco, 1983: 350 [any 1609]). Es troba també "un collar" entre les joies de l'eixovar d'una morisca (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]). N'hi havia també d'altres tipus, compostos de perles i pedres, com ara els que fóren trobats en poder de Ali Eça, mudèjar de Tales (Onda) el 1500: "un collaret de perles, de gruxa los grans com de dacsa, poch més o menys, en sis casetes; ço és, de tres fils cada caseta e cinch grans d'or e dos grans d'argent e quatre pedres de vidre blau; lo qual collaret ha pessat pes de una castellana e un ducat" i també "un altre collaret de perles menudes, com a grans de mill, ab quatre pedres d'ambre e quatre grans d'argent, ço és los dos chichs e los altres dos majors e V grans de coral chiquets; lo qual pessà tot pes de tres castellanes e un florí e .XVII. grans d'or" (Barceló & Labarta, 1985: 69-70). Un text àrab del 1518 esmenta un "collar <ḥlqa> de torneses" i en altre lloc ens dóna el seu equivalent romànic <qlyār> (Barceló, 1984: núm. 157/8 i 14). Alc. recull el mateix terme <hílca, hílaq> sota "armella" i "argolla" i sembla tractar-se d'un tipus de collar no articulat. El *Voc.* dóna com a equivalent del llatí "*torques*" ('collar') el mot àrab <tilālah>, pl. <talā'il>, que surt a una carta de noces mudèjar: "tres collars <tlāyl> ornats amb perletes i amb una cornalina" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 13 [any 1468]).

Fig. 9. Home amb capa (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

Coral. Vg. "collar".

Cornalina. Vg. "collar".

Gisaram (avui jaseran) <jijram>. Peça d'orfebreria feta de malla. Un mudèjar de la moreria de València donà en penyora el 1518 "un gesaram ab cinquanta set perles" (ARV, *Batlia*, *Execucions* 332, f. 163v). Un document àrab del 1576 esmenta "un gisaram d'or" i un altre del 1587 explica d'un altre que és de plata (Barceló & Labarta, 2009, doc. 189, 140; Labarta, 1982: 150).

Manilla <qṣb>. Es tracta de polseres. Segons el tamany, se citen soltes o en grups: "manilles d'or e d'argent" (ARV, *Batlia* 1147, f. 635 [any 1434]); "una manila de or" (ARV, *Batlia*, *Execucions* 332, f. 431v [any 1518]); "manilles de plata" (Garcia-Oliver, 2003: 38 [any 1525]); "huit manilles de or" (Barceló, 1984: 107 [any 1585]); "una manilla de or morisch, pesant sis dobles y mija" (ARV, *Clergat*, llig. 752 caixa 1958 [any 1604]); "unes manilles de plata" (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]); "cinco pares de manillas de oro hechas a la christiana" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]); "cuatro manillas de oro" (AHN, *Inq*. llig. 550/11 [any 1602]); "unas manillas de oro" (AHN, *Inq*. llig. 550/11 [any 1602]; AHN, *Inq*. llib. 939, f. 34 [any 1609]). El mot àrab utilitzat és <qṣb>, que Alc. dóna com "axorca de oro" i el *Voc*. traduint el mot llatí "*armilla*". A un eixovar trobem: "un parell de manilles <qṣb> d'or ornades amb nou monedes d'or" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 13 [any 1468]).

Nómina <dūmnh> / <dūmna>. Sembla que aquest mot es refereix a una mena de medalles, com a plaquetes de metall preciós, també anomenades *patenas*, que portaven els moriscos com a talismà. Als textos inquisitorials figuren de vegades sota el nom "dóminas" (Labarta, 1981-1982: 112). El terme àrab <dūmnh> / <dūmna> es repeteix a un document del 1514, tot al·ludint a un objecte de plata pres com a penyora amb altres peces de valor (Barceló, 1984: núm. 151/6, 8, 15, 17 i 19) i el 1525 un text cristià cita "dòmines de plata" (Garcia-Oliver, 2003: 38). Pensem que s'ha d'interpretar "nòmina", en especial si tenim en compte la pressió del terme llatí "dominus" i la freqüència de les confusions entre fonemes amb i sense nasalització en les llengües romàniques. El 1593 se'n descriu com segueix: "una nómina de oro, con ciertas letras arábigas escritas en ella de la secta de Mahoma" (AHN, *Inq*. llib. 937, f. 542).

Or <ḏahab>. Com a metall preciós és emprat en joies de tot tipus (vg. els apartats d'aquest treball), "un collaret format per deu cases de dos en dos, amb les seues pedres, setze grans d'or i quatre d'argent daurat" i "alfaluls d'or [*sic*, per alfabubs, és a dir "grans"]" (Garcia-Oliver, 2003: 38 [any 1525]), "quinze sous per a joies de or" (APN, Prot. F. Sanchis [1604]). Els textos àrabs especifiquen sovint el metall: "deu peces batudes d'or" i de manera genèrica "or" (Barceló & Labarta, 2009, docs. 80, 99, 147 i 148). El fil d'or s'usà per a brodar les vores de vestits i complements. Algunes

monedes d'aquest metall es duien cosides a la roba: "un vestit de seda, és a dir mitja cota de samit, amb un tarí d'or al coll" (VILA, 1933; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 80 [any 1568]) i d'altres s'utilitzaven com a joies: "un parell de manilles d'or ornades amb nou monedes d'or", "una moneda d'or per al coll ornada amb quatre monedes d'or" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 13 [any 1468]). Un document cita <barit>, especificant-ne que és "d'or" (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 89 [any 1576]).

Orellal / **Orellera**. Es tracta de un tipus d'arracada que en castellà rep el nom de 'zarcillo'. El 1372 s'esmenten "unes orelleres de argent" que duia una mudèjar d'Eslida FERRER I MALLOL, 1987: doc. 102). A la Valldigna es documenta "un orellal amb dues alboralles i tres grans d'or" (GARCIA-OLIVER, 2003: 38 [any 1525]).

Patena. Joia relacionada amb la "nómina". Era un tipus de medalla; se'n descriuen dues el 1590: "dos patenas de plata, en la una pintado el sol y en la otra una mano, con letras arávigas" (AHN, *Inq*. llib. 937, f. 235). S'hi refereix una orde de la Junta de la Capella Reial de Granada (1526), recollida més tard pel Sínode de Guadix (1554) que disposa que els moriscos "no traygan al cuello unas patenas que algunos usan traer con ciertas letras e insignias arábigas con una mano en medio o lunas ni otra cosa semejante y las que tuvieren hechas las deshagan dentro de dos meses y a los plateros mandamos no las hagan" (GALLEGO & GÁMIR, 1968: 116). La presència de la mà, que coneixem com a "mà de Fàtima", es pot posar en relació amb l'arracada de la fig. 1.

Perla. S'esmenten en un collar d'argent a l'eixovar d'una morisca: "un alhait d'argent amb fils de perles petites penjants" (GARCIA-OLIVER, 2003: 38 [any 1525]). A més de trobar-les decorant còfies i capells o formant part de collars (vg. ací *s.v.*), veiem que les morisques guardaven perles soltes, tal vegada per a utilitzar-les més tard, com és el cas de Victoria Filomena, la qual posseia "tres onças de perlas" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]). Vegeu "aljòfar".

Sortija. L'únic testimoni castellà és el de Juan Borbay, de la Vall de Seta, que en 1616 declarà a la Inquisició que "su madre, al tiempo de la expulsión general [...], le dio a éste por despedida, en una bolsa de raso colorada, tres sortijas y un poco de almiscle" (AHN, *Inq*. llig. 549/13). Vegeu més amunt "anillo".

TEIXITS

Aquest apartat recull els noms àrabs i romànics d'alguns teixits usats a la vestimenta dels moriscos segons la documentació. No hem volgut fer descripció de tècniques textils sinó oferir-ne indicacions i referències textuals que potser serviran en el futur.

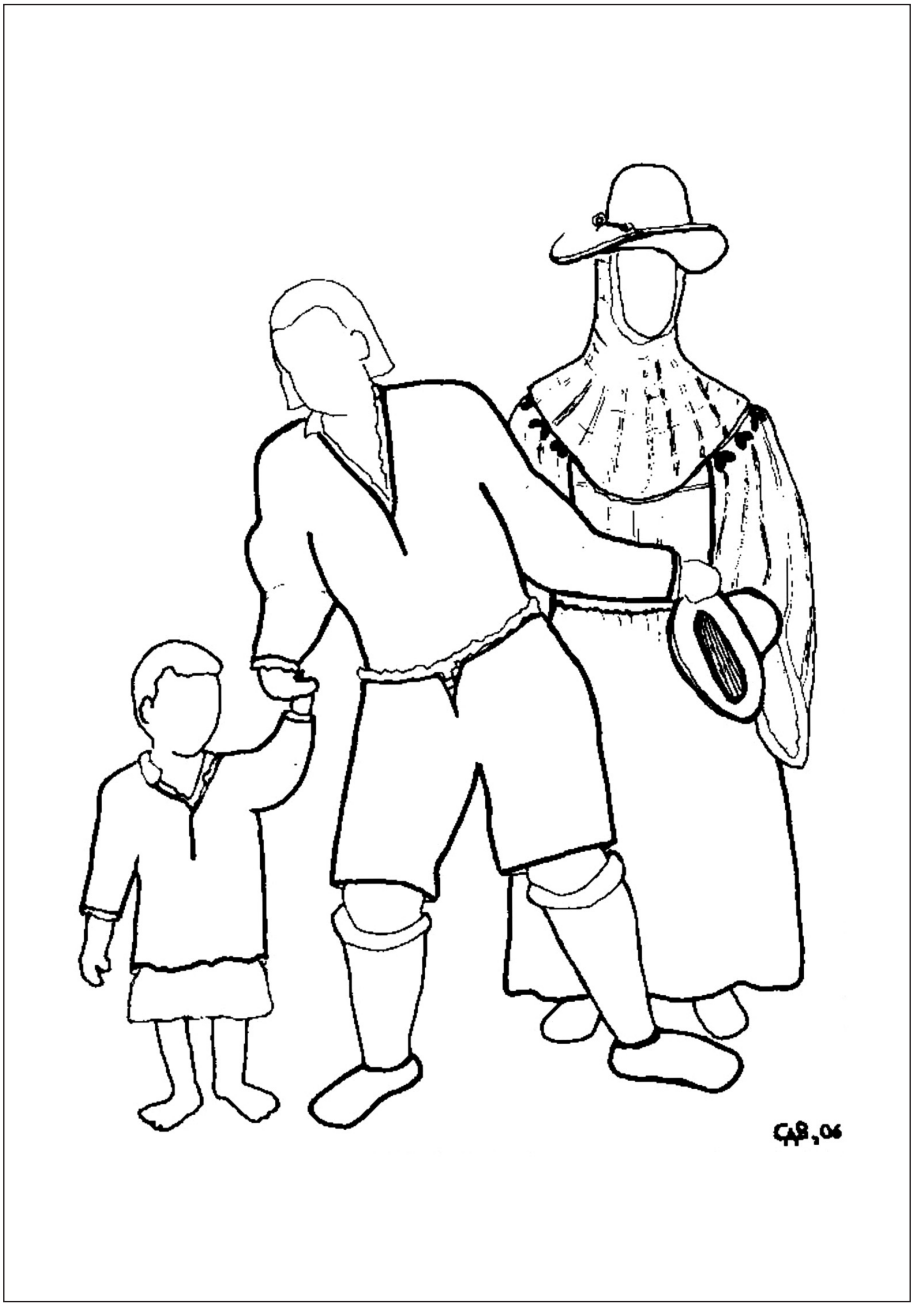


Fig. 10. Grup familiar de camperols moriscos (inspirat a la sèrie pictòrica *Embarque de los Moriscos*, 1612-1613, Col·lecció Fundación Bancaja, València).

Baieta. Es troba "vayeta i llens" i "quatre alnes i mija de vayeta negra" com a teixit per a confecció d'alguns caps de vestir, a més d'"una saboyana de vayeta" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-50 [any 1583]).

Bis <xarb al-harīr>. Es refereix a un teixit molt fi i delicat, en aquest cas fet de seda, encara que podia ser d'altres materials (Dozy, I: 740a). S'esmenten "dues alvacaïes de bis de seda, les vores daurades" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 57 [*circa* any 1525]).

Camelot / **Chamellot** / **Chamelote** <jmālyṭ>. Aquest teixit estava fet de llana o de seda; se citen "unes sayes de chamellot usades de carmesí ab barret de bellut" (ARV, *Batlia* 329, f. 631 [any 1513]) i la morisca Victoria Filomena tenia "una saya de chamelote carmessí guarnecido con terciopelo negro" i una "saya de chamelote amarillo, guarnecido con terciopelo carmessí o de grana" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]). En un text àrab "mitja cota de jamelot" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 148 [any 1590]).

Cerro <jr>. Es tracta de floca de cotó, llana, cànem o lli per a ser filada. Una de les prestacions personals de les musulmanes valencianes era filar cerro de lli o cànem per al senyor (Gual, 1949); també se'n cita als albarans àrabs de lliurament del filat per les aljames de la Marina al segle XIV (Barceló, 1984: núms. 26-28 [any 1368]). El mot aràbic es documentava ja al *Voc*. com equivalent del llatí *linum*.

Drap. Vegeu "tela".

Espiguilla. Pensem que seria una mena de treneta o cinta, tot i que no l'hem trobada amb aquesta accepció a la bibliografia sobre teixits. Auns comptes es diu que "costaren unes maçanetes y espiguilla 14 sous 5 diners" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-50 [any 1583]). Podria posar-se en relació amb la trena d'or citada amb "unas mangas de terciopelo negro guarnecidas con una trença de oro" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]).

Estamenya <ixtaminya> / <ixtamiina>. Teixit de llana al qual urdim i trama són d'estam, de construcció solta, sense dibuix i igual pels dos costats. D'aquesta tela <ixtaminya> s'havia confeccionat la saya d'una morisca (Labarta, 1983: 82; Barceló & Labarta, 2009, doc. 151 [any 1591]); es comprà "set pams de estamenya <ixtamiina>" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 120 [segle XVI]).

Estopa <ixtub> / <ixtūb>. Apareix entre els productes que filaven les aljames de la Marina per al senyor (Barceló, 1984: núms. 26/3 i 28/3 [any 1368]). Vegeu "cerro" i "llenç".

Llana <ṣūf>. Apareix sovint entre els béns de l'eixovar de la núvia; normalment en quantitat d'un quintar. A l'època morisca potser es tractava d'un lliurament simbòlic (Labarta, 1983; Barceló & Labarta, 2009, docs. 57, 99 [*circa* 1525, 1570-1580]).

Llenç / **Lienço**. En textos àrabs trobem <xuqah>, <al-xūqah>, <al-xuqah>, <a-xuqaq>, <al-xuqāq>. Segons Alc. la paraula <xuca, xúqca, xóqca, xoqca>

designava "tela", "lienço, paño de lino", "naval lienço", "tela de cedaço". En documents del segle XIV pareix que es tracta del llenç que s'obté del cànem que, segons el seu procés d'elaboració, donava lloc a la estopa, estopó, clavell i cerro (BARCELÓ, 1984: núms. 20/2, 24/1, 26/2, 27/1 i 31/1 [any 1368]). Un text cita una almeixia de "llenç, brodada en seda rosa i aranjat" i altres dues, també de llenç, una amb brodats "el faldar i les bocamànegues", i una altra "amb seda roja a les bocamànegues i el faldar" i en un cas s'esmenta "llenç" o "tela per a una alcandora" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 65/66, l. 8, 11, 9-10; LABARTA, 1994: 62; BARCELÓ & LABARTA, 2009, docs. 74, 132 [anys 1559 i 1581-1583]). En una relació de despeses fetes per la custòdia d'unes xiquetes se cita la compra de "vayeta i llens" i de "llens y veta" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]). Segons un testimoni, els moriscos oferien de present als alfaquins "gallinas y lienços" (AHN, *Inq*. llig. 551/43 [any 1605]), sense que es puga saber si es tractava de trossos de teixit destinats a fer vestits o bé a d'altres usos, com ara "un lienço para hazer colchones moriscos de colores" i "un pedaço de lienço delgado que será de dos varas" citats a un inventari (AHN, *Inq*. llig. 554/18 [any 1602]).

Lli <ktān> / <kitan> / <ktny>. Matèria tèxtil d'origen vegetal de la qual es feien teixits de luxe. Al segle XIV en els comptes del senyoriu de molts pobles de la Marina les dones mudèjars apareixen teixint lli per a la casa del senyor (BARCELÓ, 1984: núms. 15/3 i 26/2 [any 1368]). Formava part dels eixovars de les morisques, normalment mesurat en quintars (VILA, 1933; LABARTA, 1983; BARCELÓ & LABARTA, 2009, docs. 57, 80, 99 i 147).

Maçanetes. Seria un tipus d'ornament semblant al que en diem pometes o borles. Se citen a un inventari de despeses "unes maçanetes y espiguilla" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]).

Passaman <baxaman>. En un document dels anys 1581-1583 s'esmenta dues vegades aquesta cinta destinada a ornar la vora de la roba (LABARTA, 1994: f. 4r, 6v; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 132).

Raso <rsh>. Tela de seda brillant de la qual estava fet un manto (LABARTA, 1982; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140 [any 1587]. Vg. BERNIS, 1979: II, *s.v*. i DOZY, I, 495b *s.v*. <rāsa>). A un inventari de béns d'una dona s'esmenta "un cuerpo de rasso carmessí con sus mangas" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 69 [any 1563]). En 1616 se cita "una bolsa de raso colorada" (AHN, *Inq*. llig. 549/13).

Raxa. Era una tela de bona qualitat (ALCOVER & MOLL, *s.v*. raixa). A les despeses fetes per dues xiquetes s'inclou "una alna de raxa negra [...] per a dos gipons" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]).

Rissa <risā>. Podria tractar-se d'un teixit en què un segon ordit forma anelles sobre el fons, com en les tovalloles. COROMINES (*DECat*, VII: 328b) recull algunes mostres del terme rissa (i el seu masculí ris) a documents castellans i catalans del segle XVI. A un inventari àrab trobem: "un torcamà

amb rissa" (Barceló & Labarta, 1985: 65/66, l. 16; Barceló & Labarta, 2009, doc. 74 [any 1559]).

Samit <xmd>. Tela rica de seda que s'esmenta com a component d'una cota "blau cel de tela amb samit grana" (Labarta, 1982: fol. 3 r; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140 [any 1587]), d'una mitja cota "amb un tarí d'or al coll", a més d'un "jaquet" i d'"un capell" (Vila, 1933; Barceló & Labarta, 2009, docs. 80, 148 [anys 1568 i 1590]).

Sayal <ṣyl>. El sargil o teixit rústic de llana, amb el qual es feien a època medieval peces de vestir, apareix al segle XVI en castellà transcrit a l'àrab: "tres sayals" (Barceló & Labarta, 2009, doc. 120).

Seda <ḥarir> / <ḥarīr>. Apareix sovint a les cartes dotals com a component de l'eixovar morisc i se cita també com a teixit de què estan fetes diverses peces de vestir, com ara almeixies, toques, vetes i gonelles, a més a més d'esmentar-se en accessoris d'una casa ("cortinas") o en teixits ("telas") (Labarta, 1982, 1983 y 1994: 66/70; Vila, 1933; Barceló, 1984: núm. 151/7 [any 1514]; Barceló & Labarta, 2009, docs. 73, 80, 99, 132, 140, 147, 151). Vg. Alc. *s.v.*

Seda alducar <qz> / <kiza> / <al-qazi>. Rebé aquest nom la seda de menor qualitat provinent de l'exterior del capell o de capells defectuosos o tacats i per extensió, la tela teixida amb ella (Dozy, *s.v.* <qazz>; Serrano-Niza, 2005: 42; Santos Isern, 1981: 1983 i ss.). Apareix en un text de la zona de Gandia, productora de primera magnitud, pesada en unces (Labarta, 1982: 154; Barceló & Labarta, 2009, doc. 140 [any 1587]).

Setí <sata_rus>. Segons les ordinacions del gremi de sabaters de València s'utilitzava el setí per a recobrir un tipus de sabates (Piles, 1959). Encara avui se'n fa ús en el calcer de les dones que vesteixen la indumentària fallera. Quant a <rus>, podria referir-se a l'adjectiu de color "ros" o bé al·ludir a un tipus de setí "rasat" (Sesma & Líbano, 1982: 151). Se cita diverses vegades en un document del 1573: "sabates [...] de setí ras" (Barceló & Labarta, 1985: 67/68, l. 3, 6, 8, 9, 10, 11; Barceló & Labarta, 2009, doc. 85).

Tafetà <ṭifaṭaf>. Es tracta del teixit de seda llis, amb ordim i trama del mateix gruix (que, com és sabut, és la forma més senzilla de teixir) però molt atapeït. El trobem tot sol o en combinació amb vellut i teles treballades (Labarta, 1994: 69/65; Barceló & Labarta, 2009, doc. 132 [anys 1581-1583]). Entre els béns de Victoria Filomena hi havia "una ropa grande de tafetán girasol que la llaman loba, con alas, guarneçida de terçiopelo de grana" (Barceló & Labarta, 1985: 69 [any 1563]).

Tela <mlf> / <malfi> / <malf>. Pareix que es va utilitzar en algunes èpoques en el sentit de teixit de llana grossa i de pèl curt, però entre els béns de les morisques s'usà més sovint com a genèric i amb aquest últim sentit trobem: "teles per a llurs vestits <malaf li-libāsi-himā>", "tres alnes de tela" i també "cinc pams de tela" (Labarta, 1994: 62 ; Barceló & Labarta, 2009, docs. 73, 132, 154 [anys 1557, 1581-1583, 1593], doc. 120 [segle XVI]). Eren fetes amb aquest teixit "una cota blau cel de tela amb samit grana" i "una

gonella" (LABARTA, 1982: 153, f. 3r; LABARTA, 1983: 82; BARCELÓ & LABARTA, 2009, docs. 140, 151 [anys 1587, 1591]). La tela més senzilla, de color burell o terròs, sense tenyir, rebia en castellà el nom de "pardillo"; terme que es documenta el 1587: "un parell de saraüells pardillos sense trinxa" (LABARTA, 1982: 155, f. 9v i 10 r; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 140).

Trepa <itribā>. Només hem trobat una citació d'aquest mot: "una faldeta de grana, amb trepa de seda negra" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 66; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74 [any 1559?]). El 1985 pensavem que l'àrab era reflex del romanç *tripa*, teixit fet de llana o espart, similar al vellut. No obstant això, ara creiem que s'ha de llegir 'trepa' i que es tracta de l'adorn o guarnició que es posava a la vora dels vestits. Aquest terme va designar també l'obertura practicada a una peça de tela sota la qual es veia tela d'un altra classe o color (ALCOVER & MOLL, *s.v.*). No creiem, però, que el text àrab reflectisca aquesta accepció, ja que llavors hauria estat en plural.

Vellut <biylūt>. A més a més de les nombroses referències que hi ha en la descripció de robes, s'esmenta com a despesa de material abans de cosir diversos tipus de vestits, com ara: "una alna de vellut carmesí", "mija alna de vellut verd" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]). Trobem "un jaquet de vellut" a l'inventari dels béns de l'eixovar d'una morisca d'Albalat de Tarongers, ja difunta (BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 154 [any 1593]) i "una marlota de vellut guarnida ab randes de or" a l'eixovar d'una de la Vall d'Uixò (APN, Prot. F. Sanchis [any 1604]).

Veta. La veta és un teixit en forma de cinta. S'usa per a vorejar, embenar o lligar i se cita "llens y veta" (ARV, *Clergat*, llig. 749 caixa 1949-1950 [any 1583]).

Vora <haxyā>, <hawixi>. Potser es tracta de la vora brodada que guarneix els vestits, confeccionada de vegades en seda. Alc. diu "orilla de vestidura, orilla bordada y orillo de paño <háxia havíxi>". Apareix dues vegades en un document del 1559: "una almeixia de seda amb vores morat i aranjat" i "un troç de vora de seda groc, verd i roig" (BARCELÓ & LABARTA, 1985: 66/67, l. 7 i 21; BARCELÓ & LABARTA, 2009, doc. 74; creiem que s'ha de corregir on vàrem llegir i traduir: <'axyā> "recam").

BIBLIOGRAFIA I ABREVIATURES

ADV = Arxiu Diocesà de València.

AHN = Arxiu Històric Nacional (Madrid). Secció Inquisició (= *Inq*.)

ALBARRACÍN, Joaquina (1964), *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Ŷebala (Marruecos)*, Madrid, CSIC.

ALBARRACÍN, Joaquina (1997), «Nueve cartas moriscas de dote y arras de Vera (Almería) (1548-1551)», *Actas del Congreso la Frontera Oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*. Almería, Diputación Provincial, pp. 517-529.

Alc. = Pedro de ALCALÁ, *De lingua arabica libri duo* (ed. P. Lagarde), Göttingen, 1883 [reprint Osnabrück, 1971].

ALCOVER, Antoni Maria & MOLL, Francesc de Borja (1926-1962), *Diccionari català-valencià-balear* [reprint: Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1980], 10 vols.

AMS = Arxiu Municipal de Sogorb.

AMV = Arxiu Municipal de València.

APN = Arxiu de Protocols de Nules.

ARCAS CAMPOY, María (1991), «Inventario de bienes de una morisca granadina emigrada a Lorca (Murcia)», *Al-Masaq*, 4, pp. 35-49.

ARV = Arxiu del Regne de València.

BARCELÓ, Carmen (1980), «La morería de Valencia en el reinado de Juan II», *Saitabi*, 30, pp. 47-71.

BARCELÓ, Carmen (1984), *Minorías islámicas en el país valenciano. Historia y dialecto*. Madrid-Valencia, IHAC-Universitat de València.

BARCELÓ, Carmen & LABARTA, Ana (1985), «Indumentaria morisca valenciana», *Sharq al-Andalus,* pp. 49-73.

BARCELÓ, Carmen & LABARTA, Ana (2009), *Archivos moriscos*, València, PUV.

BARRERA MATURANA, José Ignacio (2007), «Representación de una mujer morisca en un graffiti del Albayzín (Granada)», *Anaquel de Estudios Árabes,* 18, pp. 65-91.

BERNIS, Carmen (1956), *Indumentaria medieval española*, Madrid, CSIC.

BERNIS, Carmen (1959), «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del siglo XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 144, pp. 199-228.

BERNIS, Carmen (1962), *Indumentaria española en tiempos de Carlos V,* Madrid, CSIC.

BERNIS, Carmen (1978), *Trajes y modas en la España de los Reyes católicos, I. Las mujeres,* Madrid, CSIC.

BERNIS, Carmen (1979), *Trajes y modas en la España de los Reyes católicos, II. Los hombres,* Madrid, CSIC.

BORONAT, Pascual (1901), *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 2 vols.

COROMINES, Joan (1980-1991), *DECat = Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial, 9 vols.

COVARRUBIAS, Sebastián (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Martín de RIQUER (ed.), Barcelona, 1943 [reprint Barcelona, 1987].

DOZY, Reinhard P.A. (1845), *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam [reprint Beirut s.a].

DOZY, Reinhard P.A. (1927 [2ª ed.]), *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden-Paris [reprint, 1967].

Expvlsión (1997), *La Expvlsión de los Moriscos del Reino de Valencia* (Catàleg de l'exposició de la col·lecció de pintures de la sèrie *Embarque de los Moriscos (1612-1613)*, port de Vinaròs i Grao de València, de Pere Joan Oromig, port de Dénia, de Vicent Mestre i port d'Alacant, de Pere Joan Oromig i Francesc Peralta, junt a d'altres de les rebel·lions i arribada al port d'Orà), València, Fundación Bancaja.

Ferrer i Mallol, M.ª Teresa (1987), *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació,* Barcelona, CSIC.

Gallego, Ángel & Gámir, Antonio (1968), *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada.

García Mercadal, José (ed.) (1959), *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar S.A., 2 vols.

Garcia-Oliver, Ferran (2003), *La Vall de les sis mesquites. El treball i la vida a la Valldigna medieval*, Universitat de València.

Gual Camarena, Miguel (1949), «Mudéjares valencianos, aportaciones para su estudio», *Saitabi,* 7, pp. 165-199.

Gual Camarena, Miguel (1952-53), «Concordia entre los gremios de zapateros y chapineros de Valencia (1486)», *Saitabi* 9, pp. 133-144.

Labarta, Ana (1981-1982), «Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana (1565-1609)», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 21, pp. 101-133.

Labarta, Ana (1982), «Cuentas del tendero morisco Gerónimo Hoix (Gandía, 1587)», *Al-Qanṭara,* 3, pp. 135-171.

Labarta, Ana (1983), «Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos», *Al-Qanṭara,* 4, pp. 57-87.

Labarta, Ana (1994), «Contabilidad del morisco valenciano Josep Malux en los años 1581-1583», *Saitabi,* 44, pp. 57-72.

Labarta, Ana, vegeu Barceló.

Lasmarías Ponz, Israel (2007), «Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna», *X Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, pp. 629-641.

Mahjoub, Neziha (1968), «Le costume hanéfite des hommes de religion et de justice à Tunis», *Cahiers des Arts et Traditions Populaires de Tunisie,* 2, pp. 79-92.

Maiso, Jesús & Blasco, Rosa (1983), «Dos señoríos alicantinos con vasallos moriscos a través de los registros notariales», *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, pp. 335-354.

Marçais, William & Guîga, Abderrahmân (1925-1961), *Textes arabes de Takroûna*, Paris, 2 vols.

Marín, Manuela (1997), «L'habillement des femmes dans al-Andalus», *Recherches Regionales (Nice),* 147, pp. 31-41.

MARÍN, Manuela (1998), «Mujeres veladas: religión y sociedad en al-Andalus», *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres,* 4/1, pp. 23-38.

MARÍN, Manuela (ed.) (2001), *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid, CSIC.

MARTÍNEZ MELÉNDEZ, M.ª del Carmen (1989), *Los nombres de tejidos en castellano medieval,* Granada, Universidad de Granada.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan (1967), «La indumentaria de los moriscos según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra,* 3, pp. 55-124.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan (1967b), «Almohadas y calzados moriscos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 13, pp. 289-313.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan (1972), *Inventarios de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI). Lingüística y civilización,* Madrid, CSIC.

MARTÍNEZ ALBARRACÍN, Carmen A. (1995), «Juan Martínez Ruiz y la carta de dote y arras de una morisca», *VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, pp. 833-844.

MARTÍNEZ ALBARRACÍN, Carmen A. (1999), «Léxico de algunas ropas y joyas de una carta de dote y arras de una morisca granadina del siglo XVI (24-I-1563)», *VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, pp. 679-689.

MEYERSON, Mark D. (1986), «The War against Islam and the Muslims at home: The Mudejar Predicament in the Kingdom of Valencia during the reign of Fernando "El Católico"», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes,* 3, pp. 103-113.

MONGA, Luigi (ed.) (1985), *Un mercante di Milano in Europa. Diario di viaggio del primo Cinquecento*, Milano, Jaca Book.

MÜNZER, Jerónimo (1494-1495), *Viaje por España y Portugal*, Madrid, 1991, Ed. Polifemo.

NAVAGERO, Andrés (1524-1526), *Viaje por España*, traduït i anotat per Antonio Maria Fabie, Madrid, 1983, Ed. Turner.

OSORIO PÉREZ, M. José (1993), «Aproximación al *status* socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio», *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Actas*, Teruel, pp. 667-675.

PILES ROS, Leopoldo (1959), *Estudio sobre el gremio de zapateros*, Valencia.

RAMÍREZ MARTÍNEZ, J.M. (ed.) (1981), *Las ordenanzas de la ciudad de Logroño. Año 1607*, Logroño.

ROCA TRAVER, Francisco (1952), «Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)», *Estudios sobre la Edad Media en la Corona de Aragón,* 5, pp. 115-208.

SANTOS ISERN, Vicente M. (1981), *Cara y cruz de la sedería valenciana (siglos XVIII-XIX)*, Valencia.

SERRANO-NIZA, Dolores (2005), *Glosario árabe español de indumentaria según el* Kitāb al-mujaṣṣaṣ *de Ibn Sīdah*, Madrid, CSIC.

SERRANO-NIZA, Dolores (2005a), «El léxico castellano medieval se viste con palabras árabes. Algunos arabismos de indumentaria», *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, Zaragoza, IEIOP.

SERRANO-NIZA, Dolores; GONZÁLEZ MARRERO, M. Cristo & ROMERO MORALES, Yasmina (2008), *Granada, un reino de seda: su legado en una nueva ruta de escenarios atlánticos*, Granada.

SESMA, J. Antonio & LÍBANO, Ángeles (1982), *Léxico del comercio medieval en Aragón (siglo XV)*, Zaragoza.

SETHOM, Samira (1977), «Etude de quatre contrats de mariage Sfaxiens du XIXe siecle», *Cahiers des Arts et Traditions Populaires de Tunisie,* 6, pp. 19-36.

VILA, Salvador (1933), «Un contrato de matrimonio entre musulmanes del siglo XVI», *Anales de Historia del Derecho Español,* 10, pp. 186-196.

Voc. = *Vocabulista in arabico*, C. Schiaparelli (ed.), Firenze, 1871.

WEIDITZ, Christoph (1529), *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531/1532)*, Ed. Theodor Hampe, Berlin-Leipzig, 1927.

RESUMEN

Reelaboración y reactualización de un trabajo ya publicado en esta revista (*Sharq Al-Andalus*, 2, 1985, pp. 49-73) en torno a la indumentaria de los moriscos valencianos. Aportación de numerosos datos nuevos a partir de documentos árabes y representaciones gráficas aparecidos en los últimos años. Extenso listado léxico de nombres de prendas, con indicación de su étimo árabe, identificación, descripción y paralelos documentales.

Palabras clave: moriscos, Valencia, indumentaria, léxico.

ABSTRACT

Re-edition and updating of a previous work (published in *Sharq Al-Andalus*, 2, 1985, pp. 49-73) about the dress of Valencian moriscos. It includes several new data from Arabic documents and graphic depictions appeared in the last few years. It also includes an extensive dictionary of the garment names, with the Arabic etymological term, identification, description and documentary parallels.

Key words: Moriscos, Valencia, dress, dictionary.

LA EXPULSIÓN DEL MERCADER JUAN PÉREZ, UN MORISCO DE TOLEDO

*Anthony M. Puglisi**

En enero de 1610, el morisco granadino Juan Pérez, vecino de Toledo, se marchó para Francia. Según su testimonio respondía al "permiso" que Felipe III (1598) les "concedió" a los moriscos de las dos Castillas, La Mancha y Extremadura después de la expulsión de los musulmanes valencianos[1]. Sin duda a su pesar, fue detenido en Durango, Vizcaya, una desgracia que desencadenó un proceso judicial complicado por su diversidad de instancias, entre ellas de la Real Chancillería de Valladolid. Lo que complicó el proceso fue la avaricia de los oficiales que lo arrestaron: se enteraron de que Pérez llevaba 20.600 reales y otros bienes. De denuncia en denuncia (porque Pérez se defendió apelando las sentencias de Durango) el fiscal del rey y el conde de Salazar se involucraron en el caso. La magnitud de los legajos, además de su condición desordenada, requiere y justifica una detallada explicación cronológica de los sucesos, lo que pretendemos aquí en el presente artículo. El conjunto de pleitos revela la vulnerabilidad de los moriscos expelidos a las autoridades judiciales al mismo tiempo que expone la corrupción que podían ejemplificar estos oficiales.

De hecho, esta aportación documental añade a lo poco que se sabe de la corrupción de las justicias que trataron de aprovecharse de los moriscos que viajaron al exilio. La práctica quizá fuese común[2]. En teoría los moriscos no debían atraer tal atención porque las pragmáticas de expulsión prohibieron que los moriscos sacasen dinero y joyas del país. Así pues, los intentos de aprovecharse de ellos económicamente reflejan un pesimismo con respeto a la esperanza de que se obedeciesen las normas. El edicto particular al que Pérez dijo que respondía se publicó el 2 de enero de 1610, poco después de la expulsión de los moriscos valencianos. Este nuevo decreto real para las dos Castillas, La Mancha y Extremadura comunicó una "licencia bondadosa" del rey:

---

* Slippery Rock University of Pennsylvania.

1. Expreso mi profundo agradecimiento a Mercedes García-Arenal por sus sugerencias, comentarios y consejos con respecto a este estudio.

2. M.E. Perry, *The Handless Maiden*, Princeton, Nueva Jersey, 2005, pp. 152-155.

> "[Yo, el Rey] mandé que saliesen desde Valencia todos los Christianos nuevos Moriscos, que estauan, y residian en el, y que se fuesen fuera destos dichos Reynos de España, por las causas que se declaran en el vando que sobre ello mandé publicara en el dicho Reyno, y ahora viendo, que los de la dicha nación que habitan en los Reynos de Castilla Vieja, Nueva, Estremadura, y la Mancha, se han inquietado, y dado ocasión de pensar que tienen gana de yrse a viuir fuera destos dichos Reynos … permito y doy licencia, en virtud de la presente, a todos los que se quisieran yr destos mis Reynos y Señorios de España viuir fuera dellos, adonde bien visto les fuere… y tengo por bien, que puedan durante el dicho tiempo disponer de sus bienes, muebles, y semouientes, y no de los rayzes, y lleuarlos, no en moneda, oro, plata, ni joyas ni letras de cambio, sino en mercadurías…"[3].

Más adelante nos fijaremos en la última frase de nuestra cita al bando en que se prohibía que los moriscos se llevasen dinero fuera de España, la cuestión central de las instancias y procesos de Pérez. Por ahora observamos que aunque el texto hace parecer que no se programaba la expulsión de todos los moriscos de España en el momento en que Felipe III firmó el edicto, los papeles secretos del consejo de Estado del rey confirman que en 1609 se veía la expulsión de Valencia como la primera etapa de un plan para todos los reinos de España[4]. Tampoco representa la actitud del rey y sus consejeros: Felipe III mismo había dicho en 1609 que todos los moriscos "se pueden justamente pasar a cuchillo"[5].

Esta opinión sobre los cristianos nuevos fue inspirada por la rebelión de las Alpujarras del Reino de Granada (1568-1572)[6]. El levantamiento de los moriscos granadinos demostró que no querían vivir sin su idioma árabe y sus costumbres, que fueron prohibidas. También esa guerra reveló que los moriscos tenían contactos con Berbería y otras partes del extranjero musulmán: los rebeldes habían procurado la ayuda de los argelinos y les pidieron socorro a los turcos. La confirmación de su habilidad y voluntad de solicitar alianzas de otros países tal vez llamase tanta atención que la Corona se cercioró de la existencia de espionaje morisco después de la rebelión granadina, los esfuerzos por parte de unos cristianos nuevos de buscar contactos con la protestante nación inglesa. Adicionalmente, se confirmó que algunos individuos viajaban a Francia y al Norte de África cuando se prohibía estas salidas del país[7]. En el Magreb eran conocidos como andalusíes, y sus viajes al África pueden fecharse desde el siglo XII,

3. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCV), c. 4470-3, ff. 3-5. También se encuentra una transcripción completa del mismo edicto en P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 2, 1901, p. 288.
4. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, leg. 2638 Bis., f. 3r.
5. *Ibídem*, f. 17r.
6. J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1976, p. 197; B. Vincent y A. Domínguez Ortiz, *Los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, p. 57.
7. L.P. Harvey, *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, Chicago, 2005, pp. 342-347.

lo cual confirma que sus principales intereses fueron mercantiles[8]. Sin embargo, el descubrimiento de que los moriscos salían de España llegó a definir al morisco como "traidor" por sus contactos con el norte de África[9]. Por eso es probable que las autoridades de Vizcaya detuviesen a Pérez fijándose en la cercanía de la frontera con Francia y fuese costumbre vigilar los caminos.

El concepto del morisco como traidor seglar y religioso podría haber justificado la expulsión suficientemente. Es difícil, sin embargo, medir la actitud popular hacia los moriscos en el momento en que se decidió su destierro, un punto de vista que no se relacionaba con el trabajo policial, clérigo ni militar pero que sin duda influenciaba la perspectiva de los miembros de estos sectores. Posiblemente algunos españoles se conmocionasen con ellos mientras otros opinasen que sufrieron un castigo merecido. Una hoja suelta de las que se repartían en las ciudades grandes demuestra que la población cristiana no simpatizaba con los moriscos desterrados como nuestro Juan Pérez. Este romance callejero, pretendiendo ser gracioso, no mostraba ninguna misericordia:

> "Que por traydores, y Herejes,
> dos bien legitimas causas
> para confiscar sus bienes,
> y conuertillos en brasas.
> A España desocupeys,
> porque como gente ingrata
> después de ochocientos años
> quisistes, darle la paga.
> Ya que por premio os obliga,
> a que llebéis empleada
> la semouiente hazienda,
> pues os dexa de gracia"[10].

Parece probable que el autor de este poema observase a los expulsados andando hacia el extranjero, cargados de todos sus bienes. Para esta voz poética la expulsión es justa porque, según sus versos, los moriscos son "traidores" y además "herejes". Los "consejos" a los que se refiere el título del romance enumeran todo lo que los expelidos podían vender en Francia y Berbería.

La existencia de este documento popular, además de indicar que había un mercado antimorisco dispuesto a comprar poemas que se burlaban de la desgracia de los desterrados, señala una conciencia popular de los reales decretos de la expulsión. Volvamos al asunto de las monedas y las mercadurías: los mo-

8. M. de Epalza, «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Mágreb (Siglos XIII al XVIII)», *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social*, 4, 1996, pp. 35-48.

9. A. Chejne, *Islam and the West: The Moriscos*, Albany, Nueva York, 1983, 8.

10. «Romance de los consejos, que dio un soldado a los Moriscos, cerca de emplear sus dineros, para aprovecharse», en I. Bauer Landauer, *Papeles de mi archivo. Relaciones y manuscritos (moriscos)*, Madrid, 1923, p. 182.

riscos, si querían irse, tenían que cambiar su dinero y joyas por materiales vendibles, tratar de viajar escondiéndolos o abandonarlos. El romance popular que hemos citado alude claramente a la prohibición de que sacasen dinero de España. Comentaba, entonces, al mismo tiempo que anunciaba un hecho: podía haber moriscos con objetos de valor en el camino. Semejantes expresiones populares en forma poética despertaron la ya antigua superstición de "quien tiene moro tiene oro".

El aviso no sólo se basaba en estereotipos sobre el morisco que ocultaba bienes (fuesen mercadurías o monedas), sino en experiencias previas: España ya había visto la expulsión de los moriscos del Reino de Granada. En 1572, varios moriscos granadinos enterraron sus bienes antes de someterse a la expulsión general al final de la guerra de las Alpujarras, planeando volver algún día a reclamarlos[11]. El caso de Juan Pérez, como veremos, es un producto de estas manifestaciones y creencias populares porque la raíz de la interrupción de su viaje fue la codicia de lo que llevaba oculto. Las justicias corruptas que lo arrestaron y le robaron su dinero en Durango habrían conocido lo que poemas como el «Romance de los consejos» comunicaban. Además, otros estereotipos que se usaban para describir a los moriscos –de que olían mal, eran tacaños y codiciosos, que siempre mentían– eran fruto de la gran denuncia de que fuesen traidores y socavasen el bienestar español[12]. Pérez recibió el trato que las autoridades de Vizcaya le dieron no sólo porque sabían que era posible que tuviese objetos de valor sino también porque les parecía que era su derecho tratar a un morisco de esa manera por ser étnicamente inferior.

Aunque era consciente de su marginalidad y de la existencia de malintencionados, Pérez no podía prever que iba a ser acosado por una autoridad policial cuando partió de Toledo. Llegó a la Merindad de Durango, Vizcaya, el 24 de enero de 1610 y tal vez porque parecía que no venía cargado despertase las sospechas de las justicias. Al día siguiente, Martín de Sagasta, el teniente de prestamero de la merindad, se tropezó con él y un arriero morisco que se llamaba Francisco Fernández. Pérez y Fernández se fugaron de la escena del encuentro. Sagasta enseguida acudió a Martín de Zaldívar, el lugarteniente de la justicia de Durango, denunciando a Pérez y su compañero: "que parecen moriscos cuyos nombres y lo demás provisto verificar en la prosecución de esta causa", suponiendo que ambos individuos buscaban la frontera con Francia, y "andan por mayor secreto y disimulación con sus armas como cristianos viejos y fuera de sus alojamientos y de ellos y del dinero, joyas y cabalgaduras que lle-

11. M. Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos: Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, 2009, pp. 267-270.

12. J.M. Perceval, «Asco y asquerosidad del morisco según los apologistas cristianos del Siglo de Oro», *La Torre*, 13, 1986, pp. 21-47, 43; Id., «Las relaciones entre cristianos y moriscos: La construcción del 'otro' que fue expulsado en 1609», en A. Moliner Prada, *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, 2009, pp. 41-64.

van sin licencia de su majestad y sin guardar las leyes y pragmáticas, órdenes y bandos de su majestad"[13].

Sagasta no explicó por qué creía que eran moriscos pero evidentemente su apariencia física, modo de vestirse y la profesión de arriero de Fernández eran suficientes para que estuviese convencido de esa identidad de los forasteros. Un foráneo encontrado en una localidad vizcaína probablemente llamase la atención, y más si parecía un cristiano nuevo: la ley de Vizcaya no era generosa con los que venían desde fuera del condado. En su Ley XIII, el *Fuero nuevo de Vizcaya* prohibía que los descendientes de moros y judíos morasen ahí y dictaba que todos los "extranjeros" que quisiesen establecerse como pobladores de Vizcaya tenían que someterse a un examen de linaje para asegurar que no eran descendientes de judíos ni moros[14]. Nos interesa que Sagasta se enfocase tanto en el "mayor secreto y disimulación" en su denuncia. Para él, y más adelante para Zaldívar también, lo más importante era lo que podía estar escondiendo el morisco.

El mismo día de su acusación formal, Sagasta volvió a Zaldívar llevando a los dos moriscos presos. El lugarteniente luego comenzó el interrogatorio. En los exámenes repetidos de Zaldívar se encuentran las ganas de aprovecharse de Pérez materialmente porque las entrevistas siempre volvían a la cuestión de las posesiones del reo. Pérez, a quien le habría parecido que el lugarteniente y el teniente de prestamero tenían otros motivos que no suponían repartir justicia, disimuló lo más que pudo durante su primer interrogatorio. Explicó que era cristiano viejo de Madrid y que el lunes anterior había alquilado una mula del arriero Fernández para viajar a Bilbao en búsqueda de su hermano, Alonso, de quien su familia no sabía nada desde hacía tres años[15]. La noche anterior, contó, había dormido en Durango y tenía planes de marcharse para San Sebastián. Preguntado por lo que llevaba consigo, declaró que comenzó su jornada con mil reales y una cadena de oro que le colgaba del cuello. De los mil reales, aseveró, había gastado 200.

Su acompañante Francisco Fernández también tuvo que dar su relato. A Pérez, aseguró, le había alquilado el macho en que montaba. También dijo que era sevillano, hacía seis años que trabajaba como mozo de mulas y conoció a Pérez en el camino. Declaró que no sabía nada más, sólo sabía que su compañero de camino buscaba a su hermano en Vizcaya[16].

Estas confesiones no convencieron a Zaldívar porque Sagasta estaba seguro de que Fernández y Pérez eran moriscos. Entonces, el mismo día a Pérez le obligó a que se explicase otra vez, ahora preguntando por qué pueblos había pasado entre Madrid y Bilbao. Pérez replicó que no se acordaba de los nombres

13. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4770-3, f. 1r.
14. *Fuero nuevo de Vizcaya*, Durango, España, 1976, 10.
15. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4770-3, ff. 3r-3v.
16. *Ibídem*, f. 4v.

de los lugares. Por segunda vez se declaró "vecino natural de la dicha villa de Madrid y cristiano viejo y limpio de raza de moros, moriscos y de los nuevamente convertidos"[17]. Sagasta y Zaldívar de nuevo revisaron la mula y la ropa de Pérez y, a su pesar, no encontraron nada[18].

A estas alturas, es probable que Zaldívar y Sagasta se exasperasen. Sospechaban que Pérez, según sus apariencias, era morisco y ocultaba dinero (habían ya revisado su mula e indumentaria dos veces). Deseosos de al menos averiguar la descendencia morisca de su preso, iniciaron una probanza. Llamaron a varios vecinos del pueblo como testigos para decir si el forastero era cristiano viejo o morisco. Como nadie de Durango lo conocía, los testigos decían que no sabían nada de sus orígenes sino que les parecía un hombre bueno y de la pequeña nobleza[19]. Sin ninguna evidencia que contrariase que fuese cristiano viejo, lo soltaron, devolviéndole los 800 reales, su mula y sus otras pertenencias[20].

Aunque a Pérez le parecía que podía continuar su viaje el mismo día que había estado en la cárcel pública de Durango, el 26 de enero fue devuelto de nuevo al mismo lugar. Su estrategia para defenderse la primera vez fue decir que era cristiano viejo. En esta ocasión decidió presentarse como menor de edad y, otra vez, es probable que eso también fuese mentira. Más tarde, apenas tres meses después, el conde de Salazar diría que "se registró ante mí Juan Pérez vecino de la ciudad de Toledo de edad de veinte y cinco años de buena estatura, blanco de rostro con señales de biruelas en el y un Rossa en la frente y una señal pequeña de herida Junto a la boca"[21].

Menor de edad o no, fue obligado a confesar por tercera vez. Aunque Pérez sostuvo su argumento de tener pocos años, asumió su identidad de morisco granadino trasladado a Toledo. Afirmó que se marchaba de España por el bando del 2 de enero. El toledano también reveló que iba a comprar lana en Bilbao antes de que entrase en Francia para venderla en Venecia[22]. Además, explicó que había mentido diciendo que era cristiano viejo porque temía malos tratos: los moriscos (y con esta opinión estaremos de acuerdo) siempre eran objeto de abusos en el camino[23]. Por último compartió, en esta tercera confesión, su gran secreto: llevaba 20.600 reales escondidos en el cojín de la silla de su mula, con un anillo de oro, que iba a usar para comprar sus mercadurías antes de pasarse al extranjero[24]. El 27 de enero Zaldívar repitió el interrogatorio y Pérez

17. *Ibídem*, f. 7v.
18. *Idem*.
19. *Ibídem*, f. 8v.
20. *Ibídem*, f. 10r.
21. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4776-2, f. 2r.
22. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4770-3, ff. 10v-11r.
23. *Ibídem*, f. 11r.
24. *Ibídem*, ff. 11v-12v.

le dio las mismas respuestas[25]. El lugarteniente, entonces, le leyó el bando del 2 de enero, enfatizando el hecho de que se prohibía que los moriscos se llevasen dinero del país. Es curioso que Zaldívar también le leyese el apartado del bando que decía que los moriscos sí podían llevarse mercancías[26]. Al día siguiente entrevistó a Pérez de nuevo y el reo contestó, por cuarta vez, de la misma manera que en las dos ocasiones anteriores.

Antes de seguir narrando las complicaciones que se presentaron en este caso, nos parece oportuno señalar que las sospechas de Zaldívar de que Pérez trató de exportar monedas de España podían ser, aunque no sinceras, sí significantes a pesar de que resultó que él y sus cómplices trataron de beneficiarse económicamente de la situación. Para nosotros es llamativo que Pérez confesase que uno de sus destinos era Bilbao. Es evidente que Zaldívar sólo sospechó que el morisco quería pasar dinero a Francia porque Bilbao queda muy cerca de allí. Lo que sabemos (y Zaldívar quizás no) es que los moriscos en 1610 ya tenían costumbre de tratar de exportar sus bienes por la frontera con Francia con la ayuda de redes de mercado negro.

Zaldívar probablemente no supiese nada de cómo operaba por lo menos una de esas redes desde la frontera con Francia, porque las autoridades españolas no se percataron de esta actividad contrabandista internacional hasta 1620. El sistema funcionaba para auxiliar a los moriscos expulsados de esta manera: un judeoconverso portugués, llamado Diego Pereira, desde Bilbao enviaba hierro, acero, pecas y mosquetes a Berbería a cambio de ámbar y mercadurías, también prestaba los servicios de su red a los moriscos que querían vivir en el extranjero guardando su dinero y joyas. Sólo hacía falta, según aconsejaban los portugueses a los moriscos, venir a Bilbao antes de presentarse delante del conde de Salazar en Burgos. Los moriscos dejaban sus bienes en manos de los mercaderes extranjeros en Bilbao, se presentaban delante del conde de Salazar para comunicar su deseo de marcharse, declarar lo que llevaban consigo y después entraban a Francia, donde su dinero y joyas los esperaban, gracias al trabajo de exportación que maniobraban los cómplices de Pereira que, por supuesto, incluía cambiar el dinero de los moriscos por monedas de vellón para introducirlas en España[27]. Como Luis Bernabé Pons ha observado, los moriscos granadinos estaban especialmente interesados en estas redes de contactos: ya en años anteriores a los bandos de expulsión esta comunidad cohesionada comenzaba a establecerse en Túnez y a partir de 1610 los granadinos ayudaban a otros miembros de su comunidad para que se marchasen de España conservando su hacienda[28].

---

25. *Ibídem*, 4770-3, f. 19v.
26. *Ibídem*, 4770-3, f. 20r.
27. J. Carrasco Vázquez, «Contrabando, moneda y espionaje (el negocio del vellón: 1606-1620)», *Hispania*, 197, 1997, pp. 1081-1105.
28. L.F. Bernabé Pons, «Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España», *Al-Qantara*, XXIX, 2008, pp. 307-322.

Si Juan Pérez no trataba de salvar su hacienda con el servicio de los judeoconversos portugueses con sus bases en Bilbao y Francia, posiblemente fuese él mismo contrabandista en el conjunto de contactos moriscos con bases establecidas en todo el Mediterráneo, un sistema en el que también estaban involucrados los judeoconversos portugueses y venecianos. En esta cadena mercantil ilícita se exportaban monedas y joyas de España a Francia para que pasasen por Irún y por fin a Venecia[29]. Esta posibilidad es especialmente atractiva porque Venecia figura en el testimonio de Pérez: dijo que quería usar el dinero para comprar lana en Bilbao con la esperanza de venderla en esa ciudadela italiana.

La gran suma de dinero que el morisco tenía escondida llegó a tener mucha importancia después de la interpelación del 28 de enero, cuando Pérez por primera vez acusó a Zaldívar y sus dos cómplices (Sagasta y el escribano de cámara Domingo de Massaga). Tras el interrogatorio el morisco gritó a Zaldívar declarando que el lugarteniente Sagasta y el escribano Domingo de Massaga encontraron los 20.600 reales en el cojín de su cabalgadura y los dividió entre sí, además de que tomaron unos ducados que tenía en una caja de mermelada[30]. Zaldívar se aprovechó de su autoridad respondiéndole que no podía hacer nada hasta que comprobase que era cristiano viejo[31]. Después, a Pérez lo desnudaron y lo devolvieron a la celda, negándole sus demandas de tomar escribanía para manifestar una denuncia[32]. Como las quejas de Pérez no le ayudaron a mejorar su situación de preso, la noche del 28 de enero él y su compañero Fernández se escaparon, hallando refugio en la iglesia de Mañaria.

El día 29, al enterarse de que sus "delincuentes" habían huido, Zaldívar formalmente les acusó de tratar de sacar dinero de España. Prosiguió con la probanza en la ausencia de los denunciados. Los testigos, además de declarar que Pérez recibió buenos tratos en la cárcel, confirmaron que Pérez buscaba un puerto seco para ir a Francia, que llevaba 20.600 reales y que les ofreció dinero por dar falso testimonio diciendo que era cristiano viejo[33].

Aunque Pérez y Fernández ahora estaban protegidos en la iglesia de Mañaria, Zaldívar mandó sacarlos de su asilo. Entonces, el mismo día 29, Pérez "tiene pedida restitución a la iglesia de donde le sacaron estando en ella gozando de la inmunidad Eclesiástica"[34]. Aunque trataron de seguir con las pesquisas a sus presos, Pérez se negó a contestar más preguntas demandando ser devuel-

29. G. Wiegers, «Managing Disaster: Networks of the Moriscos During the Process of the Expulsion from the Iberian Peninsula Around 1609», *Journal of Medieval Religious Cultures*, 36.2, 2010, pp. 141-168.

30. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4712-1, pieza 1, f. 30r-30v.

31. *Ibídem*, f. 31r.

32. *Ibídem*, f. 5v.

33. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4770-3, f. 37r-45r.

34. *Ibídem*, f. 60r.

to a la iglesia[35]. Zaldívar, entonces, le acusó también de salir de su vecindad sin el permiso que los moriscos de origen granadino estaban obligados a obtener[36].

Mientras Pérez y su compañero pasaban el 30 de enero en la cárcel de Durango, el vicario del lugar se enteraba de que Zaldívar había mandado que sacasen a Pérez de una iglesia, violando así sus derechos a la inmunidad eclesiástica. El 31, este señor, el bachiller Fauste Ochoa de Uribe, despachó una carta amenazando a Zaldívar con la excomunión si no devolvía a los moriscos a la iglesia tres horas después de que recibiese su orden[37]. El teniente no hizo caso a la misiva y el primero de febrero fue excomulgado[38]. Enseguida Martín de Sagasta dimitió de su puesto de teniente de prestamero y el nuevo, Juan de Mandiola, restauró a los moriscos a la iglesia de Mañaria y con eso Zaldívar fue absuelto[39].

El lugarteniente y el nuevo prestamero esperaron tres días a que los moriscos saliesen de la iglesia[40]. En la ausencia de los acusados, el 4 de febrero, Zaldívar otra vez los halló culpables de llevar armas sin permiso, de tratar de sacar dinero de España y de quebrantar la cárcel[41]. Condenó a Pérez a galeras de por vida y pena de muerte si escapaba del remo eterno. A Fernández lo desterró de Durango por cuatro años con la amenaza de galeras si no cumplía[42]. Ambos tenían que pagar 10.000 maravedís a la cámara.

A partir de este momento la situación se volvió más complicada, involucrando a la Real Chancillería de Valladolid y al conde de Salazar: cuando Zaldívar condenó a Pérez y Fernández, éstos dos ya se habían ido para Valladolid en secreto. Efectivamente, el 6 de febrero Pérez y su procurador comparecieron delante de la Audiencia de la Real Chancillería de Valladolid, apelando la sentencia de Durango y denunciando a Zaldívar, Sagasta y Massaga de fraude[43]. Al oír las quejas de Pérez, la Audiencia mandó que se presentase delante de Bernardino de Velasco, el conde de Salazar, administrador de la expulsión general de los moriscos. El 14 de febrero estuvo delante de éste[44].

La fecha exacta de la entrevista entre Bernardino de Velasco la sabemos gracias a la carta que el conde escribió el 7 de abril, en que confirmó que le daba licencia a Pérez para que recurriese la sentencia del proceso de Durango en que fue condenado a galeras y pleitease con Zaldívar, Massaga y Sagasta

35. *Ibídem*, f. 60v.
36. *Ibídem*, f. 61r.
37. *Ibídem*, f. 72v.
38. *Ibídem*, f. 73v.
39. *Ibídem*, ff. 75r-76v.
40. *Ibídem*, f. 76v.
41. *Ibídem*, f. 78r.
42. *Ibídem*, f. 78v.
43. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4712-1, f. 12r.
44. *Ibídem*, f. 14r.

para recuperar su dinero[45]. En la misma misiva el conde también aseguró que el mismo 14 de febrero mandó que su juez comisario, Eugenio Bonillo, viajase a Durango y comenzase un proceso para determinar el destino de los tres vizcaínos: el conde ya se fiaba de todo lo que Pérez le decía sobre su pérdida material y quería averiguar si era apropiado subastar los bienes de los vizcaínos a cambio del dinero robado[46].

Bonillo llegó a Durango el 24 y comenzó su investigación para determinar lo que hacer en cuanto a los bienes de los oficiales de Vizcaya[47]. Mientras el procurador de Pérez lo representaba en la Audiencia vallisoletana, el morisco se quedaba unos días en Durango con Bonillo para demandar todo lo que los vizcaínos le habían hurtado; entonces, el juez comisario mandó que Zaldívar y compañía le devolviesen los bienes confiscados al morisco de Toledo[48]. Reconociendo que los vizcaínos acusados no estaban presentes (porque estaban en Valladolid por la apelación de Pérez), Bonillo visitaba las casas de Durango y revisaba los bienes de los tres hombres[49]. Al final de la búsqueda inicial (que tal vez durase unos días, el resumen no lleva fecha), Bonillo sospechó que los vizcaínos se habían llevado el dinero y, tal vez por esperar suficiente tiempo para que el dinero de Pérez apareciese, no comenzó a oír testigos hasta abril[50]. El 26 de febrero en Valladolid, durante las investigaciones preliminares de Bonillo, la audiencia de la Real Chancillería halló justicia a favor de Pérez: mandaron la restitución de los 20.600 al demandante morisco y le quitaron la sentencia de galeras dada en Durango. También, a Zaldívar, Sagasta y Massaga les absolvieron de las acusaciones de malos tratos[51].

El morisco, sin embargo, no pudo escapar de los intereses reales hacia su dinero porque el mismo día que la Audiencia decidió el caso, el fiscal real Pedro de Corral apeló la restitución del dinero a Pérez, arguyendo que pertenecía al rey[52]. Las justicias enseguida arrestaron a Zaldívar y Sagasta en Madrid, en medio de la búsqueda de Pérez. Inmediatamente protestaron haber sido tomados presos por ser vizcaínos, citando la Ley XIX del fuero de Vizcaya[53]. El

45. *Ibídem*, f. 1r.
46. *Idem*.
47. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712-1, pieza 3, f. 1r.
48. *Ibídem*, ff. 4r-5v.
49. *Ibídem*, ff. 6r-11r.
50. *Ibídem*, f. 104r.
51. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712, pieza 1, f. 1r.
52. *Ibídem*, f. 1v.
53. ARCV, Sala de Vizcaya, 4770-3, ff. 80r-80v. Según la Ley XVI del fuero de Vizcaya, los vizcaínos gozaban de su hidalguía fuera de Vizcaya y, asimismo, la Ley XIX prohibía que cualquier juez fuera de Vizcaya, menos el juez mayor de Vizcaya, tuviese jurisdicción sobre ellos: *Fuero nuevo de Vizcaya*, 12-13.

16 de marzo hubo un proceso para determinar si los dos presos eran vizcaínos originarios. Seis testigos afirmaron que lo eran[54].

Poco importaba la hidalguía vizcaína: el 19 del mismo mes seguían en la cárcel de la Chancillería. También Zaldívar y Sagasta se defendieron diciendo que no trataron de huir con el dinero y que aquél había sido juez sobre Pérez en Durango antes de que el conde de Salazar recibiese su comisión[55]. Repetidas veces la Chancillería dictaminó que los vizcaínos depositasen el dinero robado y los vizcaínos siempre pidieron que se les diese la libertad, los deseos de ambas partes quedaron incumplidos. Se observó que Pérez depositó todo lo que tenía mientras que Zaldívar y sus dos cómplices entregaron "tan solamente trescientos y cincuenta y ocho escudos"[56].

En abril el juez comisario Bonillo, desde Durango, se puso en contacto con el juez mayor de Vizcaya, Antonio de Mezqueta, pidiéndole que mantuviese presos a los vizcaínos[57]. Durante todo este mes Bonillo ejecutó los bienes de Zaldívar, Sagasta y Massaga[58]. El conde de Salazar también le mandó la carta que ya hemos mencionado al juez mayor de Vizcaya, dando fe de que Pérez apareció delante de él el 14 de febrero[59]. El conde arguyó que el morisco no quiso salir de España llevándose el dinero, sino que quería comprar mercadurías, sosteniendo así la defensa de Pérez que se apoyaba también en el bando del 2 de enero[60].

Entre el 3 y el 6 de abril, en Durango, el juez comisario Bonillo presidió el proceso para decidir si se subastaban los bienes de los vizcaínos. Los testigos estaban encantados de su oportunidad de calumniar a los acusados: según las confesiones, Zaldívar, Sagasta y Massaga solían aprovecharse de los viajeros que pasaban por el pueblo y esto mismo es lo que hicieron al morisco toledano[61]. Todos los testigos también se acordaron de cómo sacaron a Pérez de la iglesia sin ninguna jurisdicción sobre él[62]. Un testigo particular, llamado Felipe de Bereinagen, para caracterizar a los tres acusados como salteadores de camino más que administradores de justicia, recordó otro caso semejante al del robo y maltrato que le hicieron a Pérez: aparentemente Zaldívar, Domingo y Massaga "eran íntimos y grandes amigos" que solían asaltar a los viajeros: una vez secuestraron a un estudiante, desnudándolo y apropiándose de sus posesiones[63]. En total,

54. *Ibídem*, f. 3r.
55. *Ibídem*, f. 7r.
56. *Ibídem*, f. 9r.
57. *Ibídem*, f. 15r.
58. *Ibídem*, f. 22r.
59. *Ibídem*, f. 27r.
60. *Ibídem*, f. 31r.
61. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712-1, pieza 2, ff. 105r-105v.
62. *Idem*.
63. *Ibídem*, ff. 121r-122r.

14 testigos de Durango confirmaron que Zaldívar, Sagasta y Massaga eran corruptos, asaltaban a la gente en el camino real y que se llevaron 20.600 reales a Madrid, los cuales se los habían hurtado a Pérez. También uno, Martín de Mallagaray, confirmó que Massaga usaba su oficio de escribano para falsificar papeles[64]. Para cuestionar más la autoridad de Zaldívar, casi todos los testigos dijeron que había tenido dos mancebas. Hay un pleito en la Real Chancillería de Valladolid que lo confirma: en agosto de 1594, varios testigos afirmaron que Zaldívar había mantenido a sus mancebas María de Uribe y Marina Zurriaga durante nueve años, "las dos al presente preñadas del susodicho"[65]. Aunque no haya prueba que demuestre si Bonillo revisaba los pleitos para confirmar si los testigos decían la verdad, nosotros por lo menos podemos confirmar que la opinión de los testigos era sincera. Parece claro que Zaldívar, Sagasta y Massaga asaltaban a los forasteros que pasaban por Durango y robaron a Pérez.

Para Bonillo, entonces, no quedaba ninguna duda acerca de los delitos del lugarteniente, el teniente prestamero y el escribano de Durango. Juzgó que el fiscal real debía ver las probanzas y determinar una sentencia. Éste contestó: "el fiscal real es interesado particularmente en el dicho pleito y Vuestra Merced [Bonillo] ha de condenar a los susodichos y a cada uno en graves penas corporales y pecuniarias"[66]. También demandó castigos para Pérez porque le parecía que el morisco trataba de burlar el bando del 2 de enero[67]. El 2 de septiembre, entonces, acusaron a Zaldívar de esconder sus posesiones de las autoridades reales[68]. Aunque la Audiencia en Valladolid otra vez mandó que pagase los 20.600 reales el juez mayor de Vizcaya revocó la sentencia[69].

Bonillo, al recibir la respuesta del fiscal real, decidió su caso el 6 de abril: Zaldívar, Sagasta y Massaga debían pagarle 20.600 reales a Pérez. También les dio una sentencia de galeras a Zaldívar y Sagasta mientras castigó a Massaga con el destierro de Vizcaya y la revocación de sus privilegios como escribano[70]. En mayo se subastaron todas las posesiones de los vizcaínos para recuperar el dinero perdido[71]. En junio Zaldívar apeló la subasta que Bonillo había montado el mes anterior.

Durante el año de la apelación de Zaldívar, el 23 de septiembre la Real Chancillería revocó la sentencia de Mezqueta porque se halló, sin ninguna duda, que no era obligatorio que Pérez registrase sus 20.600 reales si viajaba entre Bil-

64. *Ibídem*, ff. 161v-162r.
65. ARCV, Sala de Vizcaya, 1323-3, f. 4r.
66. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712-1, pieza 2, f. 190r.
67. *Idem*.
68. *Ibídem*, f. 16v.
69. *Ibídem*, f. 29r.
70. *Ibídem*, f. 195r.
71. ARCV, Sala de Vizcaya, 2797-3, f. 8r.

bao y San Sebastián, esta última ciudad siendo un destino que Pérez añadió en su apelación que no figuró en los procesos en Durango[72]. Además, el morisco aportó documentos constatando que su padre, Jerónimo Pérez, gozaba de todos los derechos de los cristianos viejos, los cuales incluían llevar armas, porque el padre de Jerónimo, Juan de Mendoza, se había convertido en cristiano antes de las conversiones generales de Granada (1500-1501)[73]. Para acompañar la evidencia documental, tres testigos confirmaron que Juan Pérez podía llevar armas, que era mercader y solía comprar mercancías en San Sebastián[74].

Al principio de 1611 los vizcaínos y Pérez siguieron pleiteando en Valladolid hasta que, el 26 de febrero, la Real Audiencia de Valladolid dio su sentencia en la apelación que Pérez había presentado el año anterior: fallaron que Pérez debía recibir sus 20.600 reales, los tres vizcaínos tenían que ser absueltos de cualquier acusación de malos tratos al morisco y revocaron la sentencia dada en Durango sobre Pérez[75]. El mismo día el fiscal del rey apeló la sentencia en cuanto a la restitución del dinero a Pérez y, desde luego, el 27 de mayo de 1611 la Chancillería revocó su sentencia para que los 20.600 reales se destinasen al rey[76].

Del morisco Juan Pérez de Toledo no se sabe más: la última sentencia dada en Valladolid sobre su apelación cierran estos legajos que dan una idea de una etapa tan difícil de su vida. Parece que, según los detalles que esta aportación documental provee, puede ser la última etapa de la vida en España de Juan Pérez de Toledo, que también podía haber sido mercader de lana, corredor de monedas o contrabandista. Si es un ejemplo de una expulsión autoadministrada, su experiencia ante los tribunales españoles sin duda fue un caso extremo, pero también ejemplifica los peligros a los que los moriscos afrontaron al comenzar el viaje para Francia durante el primer año de la expulsión general.

Pero, ¿qué habría sido de él? Se sabe que, antes de la expulsión, muchos moriscos granadinos de familias privilegiadas cruzaron la frontera con Francia para, al final, establecerse en Túnez, ciudad musulmana que había llevado siglos acomodando a los musulmanes españoles. Bernabé Pons ha observado que se necesita más investigación sobre estas familias, en particular porque le parece importante saber por qué abandonaron Granada antes de la guerra de las Alpujarras, especialmente porque advierte el importante papel que habrían desempeñado en las redes de contactos moriscos que fueron tan importantes durante la expulsión[77]. De hecho, desde la Edad Media había una estructura de

72. ARCV, Sala de Vizcaya, 4770-3, ff. 4r-4v.

73. ARCV, Sala de Vizcaya, 4776-2, f. 6r.

74. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712-1, pieza 2, ff. 39r-46r.

75. ARCV, Sala de Vizcaya, 4712-1, pieza 1, f. 196r.

76. *Ibídem*, f. 131r.

77. L. Bernabé Pons, «Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España», *Al-Qantara*, XXIX, 2008, pp. 307-332.

acogida basada en relaciones personales entre los moriscos tunecinos y los que vivían en otras partes del Mediterráneo; entonces, aunque esa red de contactos se extendió alrededor del Mediterráneo en parte gracias al mercantilismo, puede caracterizarse la inserción de los moriscos españoles en la sociedad tunecina como algo limitada por la naturaleza personal de ese sistema de acogida[78]. Si seguimos las observaciones de Bernabé Pons, parecería que ayudaba mucho ser de una familia granadina para tener la oportunidad de incorporarse en la sociedad morisca de Túnez.

No se puede descartar, entonces, la posibilidad de que Pérez quisiese llegar a Túnez después de pasar la frontera con Francia gracias a plausibles contactos granadinos en Túnez. Por casualidad, vivían unos mercaderes de lana moriscos que se llamaban Juan Pérez en Túnez, aunque el origen de ninguno es conocido. Estos individuos aparecen en la documentación de los archivos del consulado de Francia en Túnez, estudiada por Míkel de Epalza. Uno, Juan Pérez, envió lana de Sussa a Livorno en 1616; posiblemente este mismo individuo fue un "prestamista notorio entre los moriscos de la primera generación" que realizó varias transacciones; otro, alias Mahamad Jayyar o Moro Galam, fue socio del famoso Luis Zapata, alcalde de la comunidad morisca en Túnez, que fue destinado a la Inquisición de Palermo cuando fue cautivado durante una excursión naval hacia Sicilia[79]. No hemos de olvidar que el escritor morisco toledano Ibrahim Taybilí, exiliado en Túnez, también se llamaba Juan Pérez en España. ¿Era nuestro Pérez uno de estos personajes?

Si el destino de Pérez no fue Francia ni Túnez, tal vez fuese Marruecos. Pastrana, según Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, se convirtió en el nuevo Albaicín de Granada después de la segunda guerra de las Alpujarras: muchos moriscos granadinos fueron a morar allí durante la conversión[80]. También han encontrado un enlace entre Pastrana y Toledo, ciudad en que Pérez vivía: la Inquisición de Toledo halló libros árabes de Pastrana en Toledo en 1631, lo cual sugiere que los moriscos granadinos de Toledo y Pastrana tenían varios contactos de intercambio[81]. A su vez, los moriscos de Pastrana (y, por extensión, de Toledo) probablemente tuviesen contactos con Marruecos, dado que el morisco Diego Aguacil/Muhammad Alguazir, escritor de tratados anticristianos de Pastrana, se estableció en Marrakech y tenía relaciones con la nobleza marroquí[82].

---

78. M. de Epalza, «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Mágreb (Siglos XIII al XVIII)», *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social*, 4, 1996, pp. 35-58.
79. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Qantara,* XXXIV, 1969, pp. 247-327.
80. M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Un oriente español*, Madrid, 2010, p. 281.
81. *Ibídem*, p. 284.
82. *Ibídem*, p. 299.

En fin, aunque no podemos ahora mismo precisar exactamente quién fue nuestro morisco granadino de Toledo, tenemos un pleito de riquísima información que nos ofrece una viñeta que representaría una de las experiencias moriscas de la expulsión. Queda claro que las autoridades de Vizcaya estaban vigilando los caminos cuando se publicó la pragmática de expulsión de 1610 para interrumpir cualquier irregularidad cometida por los moriscos que se iban para Francia. También, y más importante, podemos ver que la percepción social del morisco como dispuesto a esconder riquezas invitaba a los agentes de la justicia a beneficiarse económicamente de ellos cuando viajaban. El caso de Pérez, entonces, puede ser visto como ejemplar de una de las dificultades con las que los moriscos se enfrentaron a la hora de irse de España: tuvieron que salvar lo que podían de sus posesiones y defenderlas de todo el mundo, incluso de los oficiales corruptos. También hemos dejado algunas sugerencias de quién podía haber sido de este personaje. Ojalá ayude este estudio en la reconstrucción de las redes de moriscos en el Mediterráneo para encontrar la respuesta.

Apéndice: ¿Ibrahim Taybilí?

¿Podía ser este morisco el autor que más tarde se llamaría Ibrahim Taybilí? Relegamos la cuestión a un apéndice porque solamente podemos ofrecer las coincidencias entre nuestro Juan Pérez y el autor hispanotunecino sin hacer declaraciones definitivas. De todos modos, Jaime Asín supuso que el escritor tenía orígenes murcianos, sugiriendo una procedencia de Taibilla para sus ancestros, un pueblo ya olvidado en la Edad Media[83]. Fuere el que fuere el origen de sus antepasados, Taybilí era un Juan Pérez morisco de Toledo como el Pérez de nuestros pleitos que hemos expuesto[84]. También comparte otra característica con el Juan Pérez de los procesos: dominaba magistralmente el castellano. Pérez pudo engañar a los vecinos de Durango, Vizcaya, para que no pudiesen decir con certeza si era morisco o cristiano viejo. También Taybilí y Pérez eran mercaderes: Pérez llevaba 20.600 reales y vivían prestamistas llamados Juan Pérez en Túnez. Podemos decir que los dos participaron en redes financieras. ¿Cuántos moriscos llamados Juan Pérez, vecinos de Toledo, habrían sido mercaderes y exportado monedas? Desafortunadamente, como el nombre Juan Pérez es común, por ahora hemos de presentar la identificación de este morisco con Taybilí como una hipótesis. Sin embargo, los dos personajes comparten unos rasgos significantes y, si nos fijamos en las circunstancias de Taybilí, no es difícil imaginar que podía ser el morisco detenido en Durango.

---

83. J. Oliver asín, «El Quijote de 1604», *Boletín de la Real Academia Española*, 28, 1948, pp. 89-126, 109.

84. I. Taybilí, *Contradicción de los catorce artículos de la fe cristiana*, en L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco Taybilí*, Zaragoza, 1988, p. 155.

Taybilí, exiliado en Túnez, escribió la *Contradicción de los catorce artículos de la fe cristiana* en 1628. Este cántico islámico, escrito en castellano, participa en una tradición literaria peculiar para Túnez. Ahí moraban tantos moriscos deseosos de asimilarse a la cultura tunecina que era necesario que se les comunicase en castellano "realidades semánticas árabes" que "marcarían toda la producción literaria de los moriscos de Túnez"[85]. El poema sirvió de instrucción a un público morisco que había perdido el uso del árabe y quiso profundizar en la doctrina musulmana que les fue prohibida en España. La *Contradicción*, entonces, es como otros textos de su género: invalida los fundamentos de la fe cristiana en su ataque a la Santa Trinidad, argumenta que Cristo no fue hijo de Dios, desmiente que María fuese virgen y se burla de los sacramentos[86]. El autor mismo explica que su *Contradicción* es una forma poética del manuscrito *Apología contra la ley cristiana* de Diego Alguacil/Muhammad Alguazir, un texto que se supone que su autor escribió en Pastrana antes de que se marchase para Marrakech[87]. Alguazir, por su conocimiento profundo de la doctrina cristiana y el castellano, fue seleccionado para escribir su polémica para un público cristiano y, aunque hasta cartas diplomáticas de embajadores marroquíes se dirigen a estados cristianos prestando pasajes de su texto, la polémica de Alguazir evidentemente interesaba mucho a los moriscos en la diáspora[88].

Desde luego, la puesta en poesía de la prosa de Alguazir es una muestra del sentir el catolicismo como erróneo, una inversión de las acusaciones de herejía que los moriscos sufrieron en España. Así Taybilí convierte la cruel expulsión de los moriscos en una salvación de las almas de los musulmanes españoles:

> "Felipho, Rey de España, se dispone
> pensando descubrir su fortaleza,
> y es que por ynstrumento de Dios le pone
> de su ynfalible y inmortal çerteça.
> Hordena Dios que el bando se pregone,
> que salgan los moriscos con presteça,
> y biene a sser camino esta salida
> para que en libertad passen la vida"[89].

Explica también que los moriscos, durante la expulsión, "[d]ejan sus casas, muebles, muy contentos", ignorando (u omitiendo) la laboriosa y peligrosa jor-

85. *Ibídem*, p. 49.

86. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, México, 1977, pp. 217-219.

87. I. Taybilí, *op. cit.*; M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Un oriente español*, p. 299.

88. G. Wiegers, «The andalusi heritage in the Maghrib: The polemical work of Muhammad Alguazir (FL. 1610)», en O. Zwartjes, G.J. Van Gelder, E. de Moor (eds.), *Poetry, Politics, and Polemics: Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa, Orientations*, Amsterdam, 1997, Orientations 4, pp. 107-132.

89. I. Taybilí, *op. cit.*, p. 157.

nada que sus correligionarios experimentaron para tener esa libertad[90]. Tomando en cuenta la experiencia de Juan Pérez, quien quizá se marchase de España antes de que la expulsión fuese obligatoria para él, podemos imaginar por qué Taybilí escribió esos versos. El proyecto de ambas personas –Pérez el viajero asaltado por justicias vizcaínas y, en teoría, Taybilí el escritor anticristiano– fue buscar la libertad oponiéndose a los abusos y la codicia de los cristianos.

El autor, aunque se representa en su cántico como enemigo de la doctrina cristiana, posiblemente no odiase la lengua y literatura españolas. En primer lugar, escribe en castellano, un idioma profundamente suyo que no ha olvidado. Segundo, en el prólogo a su obra cuenta una anécdota acerca de su vida en España: un día en que pasó por una librería de Alcalá de Henares. Después de comprar seis libros, su compañero le comenta:

> "Por Dios, señor Juan Pérez, que ssi iba a decir verdad, yo no e bisto cossa de gusto ni e entendido nada en lo que e leydo. Si Vm. conprara al *Caballero de Febo*, *Amadís de Gaula*, *Palmerín de Oliba*, *Don Belianís de Greçia* y otros semejantes que tienen honra y probecho, y ver aquel balor de aquellos caballeros y aquellas haçañas tan famosas"[91].

Un estudiante en la librería se ríe del acompañante del autor y, enseguida, también todos los clientes que se encontraban en la librería en aquel momento. La anécdota, fijada en el comentario imprudente de un lector ingenuo y la risa que lo sigue, sirve para reflejar los gustos de un vulgo español –de los que su público lector expulsado puede acordarse– a los que tengan una experiencia literaria mucho más amplia que la de un lector de poca educación. Siguiendo la convención, Taybilí explica que su libro no es para un lector al que le gusten exclusivamente los libros de caballerías, sino para alguien más discreto, conocedor de la literatura de "buen gusto". Queda claro, entonces, que Taybilí era conocedor de la literatura española de su época y es probable que soliese leerla (incluso la del género caballeresco). También tenía una familiaridad con la convención de escribir prólogos en español, en los que el autor se dirige a un lector "discreto" contrastándolo con el "vulgo".

Otro texto polémicamente atribuido a Taybilí es el manuscrito S-2 de la Colección Gayangos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid; sin embargo, no se puede aceptar que Taybilí fuese el autor de este texto aunque éste y el del S-2 tienen mucho en común[92]. El manuscrito es una miscelánea que refleja los gustos literarios del llamado "refugiado de Túnez", autor anónimo que podría ser cualquiera de los varios escritores con quienes los estudiosos lo han identificado. Entre las instrucciones religiosas que ofrece a los

90. *Idem*.

91. *Ibídem*, p. 153.

92. L. López-Baralt, «Estudio preliminar», *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*, ed. de Á. Galmés de Fuentes, Madrid, 2005, p. 65.

moriscos de Túnez se encuentran novelas ejemplares. Como el texto expresa un odio total a los españoles, Luce López-Baralt ha notado una crisis de identidad del autor, a la vez que se siente identificado con la literatura y cultura españolas y marginado por ellas[93]. Estos mismos choques culturales se encuentran en las *Contradicciones* de Taybilí, puesto que el autor se acuerda de la anécdota en la librería alcalaína, con ello retrata la literatura española en el prólogo a su desprestigio textual de la religión de España.

Podemos imaginar, entonces, a un Juan Pérez, igual al caso de Ibrahim Taybilí, atrapado entre dos mundos durante su último año en España: enfrentándose con la ironía de ser expulsado mientras se encontraba detenido para que no cumpliese con los reales decretos y su propia preferencia. Según los testigos que se personaron en sus procesos, tenía un aire de nobleza y cultura[94]. Disimuló, al principio con éxito, su identidad morisca porque hablaba el castellano tan bien como las justicias que lo procesaron y lo sentenciaron. No es difícil, entonces, imaginarlo como Taybilí o el "refugiado de Túnez", aprovechándose de su oportunidad de vivir en el exilio y educando a sus correligionarios en la fe musulmana mientras que por escrito atacaba a los que le habían maltratado.

En este momento, entonces, no se puede declarar definitivamente que nuestro morisco toledano era el autor que en Túnez se llamaría Ibrahim Taybilí. Sin embargo, no se puede tampoco ahora descartar esta posibilidad. Ambos personajes coinciden en unas características lo suficiente como para justificar más investigación sobre el asunto: eran mercaderes llamados Juan Pérez; vivieron en Toledo; pasaron por Francia; recibieron una buena formación en la lengua castellana y es fácil imaginar a nuestro morisco detenido en Vizcaya como un individuo de dos culturas como lo era Taybilí, profundamente español y árabe.

Resumen

Este ensayo es el fruto de una investigación que principalmente se realizó en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Se basa en una larga serie de expedientes encontrados en la sección de la Sala de Vizcaya del mismo archivo. Aquí se explica un caso poco esperado de un morisco de origen granadino cuya familia había sido recolocada en Toledo después del segundo levantamiento de las Alpujarras (1568-1572). El morisco, llamado Juan Pérez, decidió administrar su propia expulsión de España siguiendo el edicto del 2 de enero de 1610 o transportaba dinero para una red de mercado negro. Pasando por Vizcaya, tratando de llegar a Francia, las justicias de Durango lo detuvieron, intentando quedarse con el dinero que Pérez llevaba escondido en su cabalgadura. Además de de-

93. L. López-Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Barcelona, 2009, p. 445.
94. ARCV, Sala de Vizcaya, c. 4712-1, ff. 5r-12r.

mostrar que existieron representantes de la justicia que quisieron aprovecharse de la situación vulnerable de los moriscos expulsados, este trabajo también ofrece hipótesis acerca de la identidad y el destino final de este individuo.

Palabras clave: expulsión, moriscos, Granada, Toledo, Vizcaya.

Abstract

This essay is the result of research that was principally performed in the Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. It is based on a long series of records found in the Sala de Vizcaya section of that archive. Here is explained a rare case about a Morisco of Granadan origin whose family was relocated to Toledo after the second Alpujarras uprising (1568-1572). The Morisco, named Juan Pérez, decided to either administer his own expulsion following the January 2 1610 edict or was transporting money for an underground trade network. Passing through Biscay, trying to arrive to France, the authorities of Durango detained him, trying to keep Pérez's money for themselves, which he had hidden in his saddle. In addition to demonstrating that there existed legal authorities that tried to take advantage of the vulnerable situation of the expelled Moriscos, this work also offers hypotheses about this individual's identity and final destination.

Key words: expulsion, Moriscos, Granada, Toledo, Vizcaya.

LOS NAVARRO-OVEX: TRES GENERACIONES DE UNA FAMILIA MORISCA DE ELITE PERSEGUIDA POR LOS PODERES

*M.ª del Carmen Ansón Calvo**

A Mikel Epalza (†)*, 30 años de entrañable amistad.*

La reconquista a los musulmanes de la parte aragonesa tuvo una fecha clave para las tierras zaragozanas, la del año 1118, año en el que Alfonso I "el Batallador" reconquista Zaragoza y, tras su éxito en la ciudad clave del Reino de Aragón, seguirán los conseguidos en otras ciudades importantes como Tarazona, Tudela, etc., y así paulatinamente se irán recuperando las tierras aragonesas al poder árabe. Alfonso I, consciente del problema demográfico-económico que suponía la expulsión de la población musulmana, inició una política inteligente, permitiendo que ésta permaneciera en los lugares que habitaba, pasando ahora de ser señores a vasallos de los nuevos señores, respetándoles sus usos y costumbres con una política de flexibilidad. Prueba de ello es que casi cuatro siglos después, el Fogage de vecindad de todos los lugares de Aragón, mandado hacer el año 1495 por Fernando II, recoge en él a los habitantes musulmanes con sus nombres y apellidos árabes.

Esta panorámica no era igual en otras partes de España, pues es de todos conocido que hasta el año 1492 existía un reino árabe en Granada, último reducto que será conquistado ese año por las huestes del matrimonio castellano-aragonés de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, consiguiendo con ello la unificación de sus reinos y la salida de unos "huéspedes" que habían permanecido más de siete centurias en suelo español. La marcha hacia el exilio del último rey árabe, Boabdil, y la salida de su corte y de sus súbditos fue "consensuada" por Fernando de Aragón, que demostró una vez más su talla política, tan elogiada en su época y en siglos venideros por escritores, políticos y estrategas militares de la importancia de Maquiavelo o Napoleón, practicando

* Universidad de Oviedo.

una inteligente flexibilidad de gobierno y dejando que "los vencidos" siguieran practicando y desarrollando una cultura, unas costumbres, etc., propias, dentro o a la par de la sociedad cristiana vieja de su tiempo, como se recoge en las capitulaciones hechas tras la conquista, porque nada hay más penoso para un pueblo, para cualquier persona, individual o colectivamente, que despojarle de sus esencias, de su cultura y de sus principios y creencias religiosas. Pero esta permisividad política no tuvo una continuidad con sus sucesores y, tras su muerte, la regencia de Cisneros, hasta la llegada del nuevo rey, conllevó una nueva forma de gobierno para los vencidos. La situación de indefensión que les deparó la regencia de Cisneros, derivada del olvido del cumplimiento de las capitulaciones y acuerdos fernandinos, se plasma en aquel ejemplar memorial que presentó Núñez Muley en 1513, que en palabras de Barrios Aguilera "es un grito desgarrado, sobrecogedor, por la justificación de la identidad cultural de su pueblo"[1]. Este memorial será la bisagra clave de dos épocas: la del entendimiento de dos pueblos y la de la ruptura. Los árabes se verán desde entonces, cuando menos, como los "otros", los "extraños", los "ajenos" a la sociedad cristiana española, cuando más, como "peligrosos enemigos y traidores".

A la llegada a España en septiembre de 1517 del nieto del gran Fernando, el nuevo rey, Carlos I, ésta es la panorámica que verá: no hay unidad entre sus súbditos, sino disparidad y desunión. Lo cual, para un humanista borgoñón, con unas ideas políticas novedosas, que le llevaron, tras muchos esfuerzos, a conseguir un Estado Moderno, no era nada halagüeño. Todavía lo será menos el percatarse de su nula aceptación por sus nuevos súbditos, que le verán como un extranjero y un extraño gobernante, visión que le depararon las rebeliones comuneras de Castilla y agermanadas de la zona levantina, que acabaron con los triunfos reales. Con esta victoria parece que Carlos I de España y V de Alemania había conseguido la pacificación en sus tierras hispanas, pero no era sólo la pacificación lo que el futuro gran estadista, que llegaría a ser, deseaba alcanzar. El nuevo rey pertenecía a la generación de gobernantes que imponían una serie de condiciones y normativas en sus monarquías autoritarias, recogidas en su ideario carolino como fundamentales para alcanzar el Estado Moderno, ya iniciado por su regio abuelo materno, condiciones que se pueden resumir y plasmar en una sola palabra: unidad; la unidad de sus súbditos en religión, cultura, leyes, costumbres, etc., pero en esa unidad no participaban una parte de éstos, los musulmanes, que, con su propia idiosincrasia, implantaban la barrera que les separaba de los otros súbditos, los cristianos. Esta situación, la experiencia de los movimientos de rebeldía y separatismo de comuneros y agermanados y la importante presencia del poder turco, hermano en religión, costumbres, etc., de los musulmanes, derivó en la idea de llevar a la igualdad religiosa, de lengua, costumbres, etc., a todos sus súbditos, entre los que tenían

1. M. Barrios Aguilera, «El reino de Granada en la época de Felipe II», en *Felipe II (1527-1598),* Madrid, 1998, vol. II, p. 63.

un peso específico los musulmanes aragoneses y valencianos. Esta idea se hizo realidad en el invierno de 1525-1526, fecha que marcará un antes y un después en el reinado de Carlos I y en especial en una parte de sus súbditos: los musulmanes de los reinos de Aragón y de Valencia, a quienes se les ordenará dejar su religión, costumbres, lengua, cultura y convertirse "obligatoriamente" a la religión oficial, el cristianismo. Ellos formaran, junto a la vieja comunidad de los cristianos viejos, la de los cristianos nuevos o moriscos, nombres con los que se les designará a todos estos árabes, mahometanos de pensamiento y corazón, obligados por un decreto real a abrazar una nueva religión y, en apariencia, solo en apariencia, practicarla. Miles y miles de niños, adolescentes, jóvenes y ancianos tendrán que ir no a sus mezquitas, sino a los templos cristianos para dejar constancia de su apostasía a la religión que fielmente habían practicado ellos y sus antecesores, para abrazar la impuesta por los poderes: la Iglesia y el Estado. Entre esos miles de niños que, junto a sus mayores, se agrupaban para ser bautizados en febrero de 1526 en la religión cristiana se encontraban dos niños procedentes de tierras zaragozanas, dos niños que, según he deducido de distintos documentos, tenían entre 12 y 8 años de edad. La muchedumbre que allí se agolpaba, la actitud de sus padres y el mandato político-eclesial y "familiar" de que debían de olvidar los nombres árabes de sus familiares y llamarlos con otros nuevos, así como que ellos mismos, tras su "obligado" bautismo, deberían de llamarse Miguel y Ana, es una imborrable vivencia en estos niños que ahora conoceremos como Miguel Navarro y Ana Ovex.

Miguel Navarro debía de tener unos 12 años cuando recibió el real mandato de olvidar sus antiguas oraciones y prácticas religiosas, de olvidar leyendas de los suyos y aprender otras nuevas. La documentación notarial e inquisitorial nos hace situar al niño Miguel Navarro en una familia acomodada, con importantes propiedades en el lugar de Borja y sus alrededores, acompañado de algunos hermanos, como Ana y un hermano bastardo llamado Jerónimo, o sus primos "Allovares" de Borja, a quienes veremos nombrados como beneficiarios en su último testamento. Su infancia y adolescencia transcurrieron entre el pueblo de Borja y la ciudad de Zaragoza, donde su familia poseía casas en la zona de la Morería de la parroquia de San Pablo y en la que pudieran poseerlas ya en el siglo XV, pues en el fogaje o censo de 1495 se cita a un Mahoma Navarro como habitante en la zona urbana de esta parroquia. Miguel Navarro, superadas las primeras etapas de su vida, adoptó la profesión de lencero, profesión que le permitió vivir muy holgadamente, a lo que sin duda contribuyeron también los sustanciosos emolumentos procedentes de sus muchos bienes familiares y los derivados de los que él mismo consiguió con sus negocios. Llegada la edad del matrimonio, calculo que alrededor de los 23 años, Miguel Navarro se desposó con una acaudalada morisca, Ana Ovex, que como él había tenido que aceptar una nueva religión cuando contaba unos 8 años. La joven Ana Ovex pertenecía a una muy rica familia aragonesa, con propiedades en la zona de Fuentes de Ebro, Gelsa y en las proximidades de Borja y Zaragoza, aunque debía de residir en Zaragoza, pues su padre fue enterrado en el ce-

menterio del monasterio de Santa Engracia de esta ciudad. Su apellido paterno, Ovex, era frecuente en la minoría morisca aragonesa y la documentación da noticias de distintos Ovex procedentes de Almonacid, Gelsa y Zaragoza, todos ellos ricos, fieles al Islam y muy perseguidos por el Santo Oficio. Miguel Navarro y Ana Ovex debieron desposarse en Zaragoza y en esta ciudad fijaron su residencia en la zona de la Morería de la parroquia de San Pablo, ocupando una de las casas que poseían en la calle de la Cedacería y que después heredarían sus hijos Miguel y Ana y posteriormente sus nietos[2].

El matrimonio Navarro-Ovex fue prolífico, pues hasta el año 1563 nos consta que tenía seis hijos vivos, más otros que ya habían fallecido. De sus hijos vivos, cinco eran mujeres: Ana, María, Gracia, Guiomar y Francisca y un varón llamado Miguel, como su padre. La delimitación de señalar como año clave el de 1563 se debe a que en este año (30 de junio) el padre de familia hace su testamento ante el notario de Zaragoza Mateo Villanueva**,** en el que nombra como herederos a estos seis hijos y a su esposa[3]. En él hace constar que está doliente, pero de buen seso y poco fue el tiempo que debió de estar enfermo porque documentos hechos dos meses después citan a su esposa como viuda. En el testamento de Miguel Navarro se cita a sus dos hijas mayores, Ana y María, como ya casadas. Nuestra investigación nos lleva a conocer que éstas habían contraído matrimonio, respectivamente, con dos acaudalados y distinguidos moriscos, Juan Compañero y Alonso Almaguaque (A. Conte[4] le apellida Alfanaqui, pero en nuestra documentación siempre consta como Almaguaque). Éstos procedían de tierras oscenses (Huesca o Argavieso), Juan Compañero, y de tierras próximas al Moncayo (Santa Cruz o Borja) Alonso de Almaguaque. Además, su hija Ana le había dado ya un nieto, Juanico, al que Miguel Navarro en su testamento deja, como a sus hijos solteros, "5 sueldos y sendas arrobas de tierra en los comunes de Zaragoza".

Interesa detenernos un poco en el testamento de este rico lencero morisco que, desde su matrimonio con Ana Ovex, si no antes, vivirá en la importante calle Cedacería de la Morería zaragozana de San Pablo y que fue uno de los protagonistas del bautismo forzoso del 14 de febrero de 1526. Si atendemos a la lectura del documento testamentario, podría decirse que "se adaptó" a su nueva religión y hasta cumplió con sus normas, pues en él pide que se le entierre en la sepultura de su suegro y al lado de la de sus hijos, sita en el cementerio del monasterio zaragozano de Santa Engracia y ruega a sus herederos que se celebren por su alma misa de difuntos y cabo de año, amén de legar la suma de 400 suel-

2. M.C. Ansón y P. Gay, «Las familias moriscas expulsadas de Zaragoza. Un análisis de sus bienes y propiedades», *Actas del VII Simposium International l d´Etudes Morisques*, Zaghouan, 1997, pp. 72-90.

3. A(rchivo).H(istórico).P(rotocolos).Z(aragoza).–Not(ario). Mateo Villanueva, Legajo 242, Año 1563.

4. A. Conte, *Los moriscos de la ciudad de Huesca*, Huesca, 2009, p. 344.

dos para misas por su alma, una cantidad notable que señala, por una parte, la riqueza de este lencero, confirmada en documentación notarial, y por otra su ¿fervorosa? generosidad para con la Iglesia. El testamento de Miguel Navarro, que cumple las normas en cuanto al aspecto formal y jurídico del documento, es modélico porque en sus legados recuerda, además de a su mujer y a sus hijos, a varios miembros de su familia (a su hermana Ana le perdona cuanto le adeuda, menos 2.000 sueldos que devolverá a sus hijos, a su hermano bastardo Jerónimo lega una heredad en Borja, a su sobrino Juan de Momin 200 sueldos, a su tío Lope de Tarin y a sus primos "Allovares" de Borja 400 sueldos a cada uno), a distintos amigos lega bienes o perdona deudas, como a la viuda María Granada el alquiler de sus casas en Zaragoza, y tiene recuerdos pecuniarios para sus criados María de Ambel, Margarita, María Benami, Jerónimo Serrano y Lope de Denia. ¿Es un recuerdo de gratificación y ayuda a los menos favorecidos económicamente o el cumplimiento larvado de distintas suras coránicas?[5].

La riqueza de este morisco se refleja en lo legado en su testamento: a su esposa: "por Capítulos Matrimoniales 80.000 sueldos jaqueses", más las joyas y vestidos que quiera, más un jarro de plata de su suegro, una cama de ropa y su paramento y las casas de su residencia en la calle Cedacería. A su hija mayor, Ana, lega dos portales de casas, valoradas en 14.000 sueldos, sitas en esta misma calle de la Cedacería (casas que encontraremos citadas en documentación y legados de esta familia y en el documento de venta de bienes de los moriscos, hecho tras su expulsión)[6]. A su segunda hija, María, residente en Borja, lega las casas en las que vive, más un corral, dos piezas de tierra y un palacio (edificio grande para guardar cosas) sito frente a lo que era la mezquita, estimado todo por valor de 16.000 sueldos; a su hija Gracia le da unas casas en Borja y una viña en Las Fuentes, por valor de 20.000 sueldos, más la ropa y paramento que su madre quisiera. A este respecto es interesante señalar que la búsqueda en documentación eclesiástica, notarial e inquisitorial permitió reconstruir la vida de los miembros de esta familia y el reparto que hace Miguel Navarro a sus tres hijas mayores ayudó y corroboró datos para esta reconstrucción. Ana y María, sus dos hijas mayores, estaban ya casadas cuando el padre hace su testamento y su tercera hija tenía una edad próxima a la que los moriscos consideraban apta para el matrimonio. Ante las diferentes opiniones sobre la pronta edad de matrimonio de las moriscas frente a la de las cristinas viejas y su elevado número de hijos, con la consecuente repercusión en su "explosiva demografía", tan citada por los panegiristas de la expulsión y cuestionada en investigaciones más recientes, lo deducido en esta investigación nos lleva a hacer algunas observaciones. En otros trabajos señalé que las moriscas se casaban a edades más tempranas que las cristianas viejas, quizá a los 17-18 años, y ello les permitía

5. *El Corán* (traducción de Julio Cortés), Barcelona, 2000. Suras 2, 4, 6, 8, 17, 59, 76, 89, 90, 93 y 107.

6. M.C. Ansón y P. Gay, o*p. cit.*, pp. 72-90.

tener en promedio unos dos hijos más por matrimonio[7]. Esto parece que era lo habitual en "el estado llano" de esta minoría, pero, al estudiar minuciosamente a las moriscas pertenecientes a las familias de elite de la misma, los datos manejados me permiten deducir que muchas de éstas se casaban a los 15-16 años, mientras que los novios podían contar 7 o 10 años más que sus futuras mujeres y sus compromisos entre las dos familias se formalizaban, con harta frecuencia, entre uno y dos años antes de celebrarse la boda. Este es el caso de Ana y María Navarro Ovex, ya casadas alrededor de los 15 años, y por ello les dona casas en los lugares de su residencia matrimonial, Zaragoza y Borja. Su tercera hija, Gracia, todavía está soltera y, por ello, le lega su padre casas en Borja, que tomará al casarse en Zaragoza en 1566, también a los 16 años, y donde fijara su residencia, aunque seguirá poseyendo estas magníficas casas en Borja, que heredará su hijo Miguel Enrique Compañero. Como vemos, lo legado por Miguel Navarro a sus hijas mayores está claramente estipulado, pero no lo está tanto en el caso de sus hijas menores de edad, Guiomar y Francisca, a quienes deja 30.000 sueldos a cada una, "cuando se casaren y no antes", nombrando como tutores suyos a su esposa y a su hijo Miguel, que será su heredero universal, con la obligación de atenderlas y proveerles los cuidados médicos necesarios "como hijas de quien son". Esta expresión señala el estatus y consideración que Miguel Navarro tenía de sí mismo y que, a tenor de lo deducido de la documentación estudiada, se correspondía con la realidad social, cultural y económica de este destacado morisco y mucho más con la que llegaron a tener sus descendientes, calificados por escritores de la época como los reyezuelos moriscos aragoneses, y cuyos miembros enlazaron con las más notables familias moriscas, no sólo de Aragón sino de fuera de este reino, llegando a constituir lo que podría denominarse la elite o la aristocracia morisca aragonesa[8].

El rico lencero Miguel Navarro deja en total, en dinero contante y sonante, 80.000 sueldos a su esposa, más el dinero adeudado por su hermana y por María Granada, y joyas, vestidos, ropa de cama, paramentos y una serie de locales, fincas rústicas e importantes casas en Borja y en la Morería zaragozana de la zona urbana de la parroquia de San Pablo[9]. En este elenco de bienes no encontramos citados muebles, ni libros, pero sabemos que los tenía y parece que en buen número, en especial libros moriegos, pues precisamente el hallazgo de los que heredarían algunas de sus hijas, como Ana, será uno de los primeros motivos por los que serán perseguidos por la Inquisición ella, sus hermanas, su esposo y su

7. M.C. Ansón Calvo, «Demografía diferencial de la minoría morisca: una aportación a su estudio», *Sharq Al-Andalus,* 18, 2003-2007, pp. 39-72.

8. M.C. Ansón Calvo, «Diego de Rojas y Alonso Muley Merín de Fez: egregios esposos de Cándida Compañero», *Sharq Al-Andalus,* 18, 2003-2007, pp. 9-37.

9. M.C. Ansón Calvo, *Demografía y Sociedad urbana en la Zaragoza del siglo XVII: un estudio con ordenadores*, Zaragoza, 1977; Id., «Callejero de la Parroquia de San Pablo de Zaragoza en el siglo XVII», *Cuadernos Zaragoza,* 19, 1979; Id., «Plano más probable de Zaragoza en el siglo XVII», *Actas del X Congreso de Historia de la Corona de Aragón,* Zaragoza, 1984, pp. 1-13.

cuñada. Podría decirse que con Miguel Navarro y sus libros prohibidos comienza "la persecución inquisitorial de esta familia", persecución que, como veremos, va a arrastrar a las tres generaciones que les sucedieron y entre las que encontraremos algunas magníficas lectoras. A este respecto, es curioso comentar que el testamento de Miguel Navarro lo aprueba su esposa pero no lo firma porque no sabía firmar, según hace constar el notario, pero él sí que sabía y lo firma. Poco después de plasmar sus últimas voluntades debió de morir Miguel Navarro, pues tan sólo un año después (30/X/1564) hará testamento su esposa ante el notario zaragozano Jerónimo Arnedo, citándosele como viuda[10].

La esposa de Miguel Navarro, Ana Ovex, en su último testamento manifiesta que está enferma y por ello lo hace. Su primer deseo es ser enterrada también en el monasterio de Santa Engracia, al lado de la sepultura de su marido, y que se celebren por su alma misas por valor de 600 sueldos. Tras esto, comienza la enumeración de las dejas a sus hijos, Ana, María, Gracia y Miguel Navarro, es decir, cuatro hijos, frente a los seis que se citan en el testamento de su esposo. La "desaparición" de sus dos hijas pequeñas, Guiomar y Francisca, y la enfermedad y cercana muerte de Ana Ovex, tan próxima a la de su marido, me hizo pensar en algún acontecer puntual que pudo incidir en la súbita desaparición de tres miembros de la familia en tan corto espacio de tiempo. La respuesta creo que viene dada por la agresiva peste que entre los años 1563-1565 sufrió Aragón y de forma más destacada la ciudad de Zaragoza en el año 1564. Juan Tomas Porcell, el ilustre médico siciliano-aragonés, explicó magistralmente el desarrollo de la enfermedad pestilente que se cebó dramáticamente con la población zaragozana. Él mismo nos dice que trató a 800 enfermos en el Hospital de Gracia y explica el desarrollo de la enfermedad, y medios de curación, dejando a la posterioridad una obra inmortal[11]. Así pues, creo que la familia Navarro-Ovex disminuyó de una forma dramática y fulminante, pues perdió a cuatro de sus miembros, los padres y sus dos hijas más pequeñas, y de ellos con seguridad tres, o quizá todos, víctimas de la gravísima peste del bienio 1563-1565. La preocupación y mandato que recoge el testamento paterno, instando a los tutores de sus hijas pequeñas a que se les procuren cuidados médicos y las medicinas que necesiten, parecen también indicar que el padre conocía ya que sus hijas estaban enfermas y necesitaban estos cuidados.

Ana Ovex comienza el apartado testamentario de sus legados dejando, como parece era costumbre, 5 sueldos a cada uno de sus cuatro hijos vivos, Ana, María, Gracia y Miguel. Tras esta disposición hace la enumeración de dejas a distintas personas, algunas de ellas también beneficiarias en el testamento de su marido, como miembros de la familia Allovar (a Beatriz y Jerónima 300 sueldos) y a Lope Tarin 300 sueldos. Después recuerda a varias viudas, como

10. A.H.P.Z., Not. Jerónimo Arnedo. Leg. 4090, año 1564.

11. J.T. Porcell, *Información y curación de la peste de Zaragoza y presentación contra la peste en general,* Zaragoza, por Vda. de Najera, 1565.

la de Allovar y la de Cotina, a quienes deja 100 sueldos y una saya con cuerpo y mangas y a sus primos Ovex de Albeta 200 sueldos, a Clemente Ovex de Gelsa 400, pero dando de éstos 100 a su criada de Gelsa. Más generosa es con su criada, María, que vive en Bureta, a la que lega 400 sueldos. Es decir, al igual que su esposo, recuerda en su último legado a familiares y personas no acaudaladas o que trabajaban en su hogar.

Los legados de sus hijos provenientes del testamento de su padre se verán ahora aumentados con lo que su madre les deja. Nombra heredero universal a su hijo Miguel Navarro, pero con la condición de que "de a cada una de sus hermanas casas y heredades por valor de 16.000 sueldos, con tasadores puestos por él y por ellas", cantidades que hace constar proceden de los 80.000 sueldos jaqueses que su marido le dejó de gracia especial en su testamento "en paga de lo que podían alcanzar los bienes comunes" de ambos. En este caso, como en otros muchos estudiados, se demuestra claramente "la preferencia o beneficio" a favor de los varones, pues lo recibido por cada hija es sólo el 20% de la cantidad legada, frente al 40 de lo recibido por el hijo varón. A este respecto, pienso de nuevo que los preceptos coránicos no los habían olvidado aquellos niños bautizados en su "otra" religión y cumplieron el mandato coránico que dice "Dios os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras"[12]. Por otra parte, las peticiones recogidas en los testamentos de Miguel Navarro y de Ana Ovex sobre misas y actos fúnebres podrían llevarnos a deducir que aquellos niños bautizados en la religión oficial la aceptaron y cumplieron los preceptos religiosos de la misma, pero el estudio de la trayectoria de sus vidas y las de sus descendientes, que comprenden cuatro generaciones hasta el momento de la expulsión de la minoría morisca, es decir, la del matrimonio Navarro-Ovex, las de sus hijos, las de sus nietos y las de sus bisnietos, nos conducen a otras conclusiones diferentes. Las noticias que sobre ellos tenemos parecen ser contradictorias en algunos momentos de sus vidas; se bautizan, casan y mueren cumpliendo las normas de la religión cristiana y sus testamentos presentan cuestiones formales diplomáticas y paleográficas de la época y hasta comienzan, como los de cristianos viejos, con las estereotipadas fórmulas de los preámbulos, pidiendo a Dios que los acoja en su seno, etc. (rara vez se invoca a la Virgen), pero las acusaciones recogidas en las Relaciones de Causas Inquisitoriales, las declaraciones de criados, familiares, testigos y "chivatos" del Santo Oficio, no siempre fiables (Gil Pérez, Luis Moreno, etc.), presentan a los miembros de la familia Navarro-Ovex y a sus amigos y criados o sirvientes como fieles seguidores de las costumbres de "moros", poseedores de libros moriegos y muy cumplidores de los preceptos coránicos. Es verdad que la persecución inquisitorial en sí, de forma declarada, comienza con sus hijos y no con los progenitores, pero también es verdad que éstos fueron, en parte, el origen de ella, pues fueron quienes sembraron la simiente de sus creencias, de sus costumbres y de sus lecturas y que, aunque no

12. *Corán,* suras 4, 11 y 176.

he encontrado noticias sobre persecución a Miguel y Ana, sabemos que eran personas muy destacadas por su riqueza y su importancia social y religiosa dentro de la comunidad morisca aragonesa y de ello eran conocedores los representantes de la Iglesia y del Estado. No puede ser casualidad que en una de las primeras "visitas" inquisitoriales a la casa de su hija mayor, Ana Navarro, ya casada con el líder morisco Juan Compañero, se le "descubra" y requise un altísimo número de coranes y libros moriegos escondidos en el gallinero de su casa y de ellos se diga que "eran propiedad de su padre, Miguel Navarro", y también otros libros similares y del mismo propietario se recogen en los registros hechos en casa de su cuñada Cándida Compañero. Además, a lo largo del estudio de las tristes y complicadas vidas de sus hijos, nietos y bisnietos, vamos a ver la reiterada presencia de castigos inquisitoriales por sus prácticas religiosas mahometanas, enseñadas por las mujeres de la familia a sus hijos y a sus criados, reunidos en veladas nocturnas en las que ellas leían partes del Corán y todos juntos practicaban ceremonias y oraciones de la religión mahometana, como señalaremos más adelante. Es decir, todo conduce a pensar que aquel bautismo forzoso a la religión cristiana en el invierno de 1526 no fue para los niños Miguel Navarro y Ana Ovex un cambio "definitivo" en sus creencias, en sus costumbres, ni en sus vidas y lo que guardaron en su pensamiento y en su corazón fueron las enseñadas por sus mayores y que ellos procuraron transmitir a sus hijos y éstos a las generaciones sucesivas, lo que les deparó duros castigos inquisitoriales y la muerte. Tras fallecer en el bienio 1563-1564 los progenitores de la familia Navarro-Ovex, con ellos desaparece el primer núcleo familiar que nos ocupa o los fundadores de las tres generaciones cuyos tristes caminos seguiremos en esta aportación.

Hasta el momento de su muerte parece que Miguel Navarro y Ana Ovex gozaron de una consideración y un estatus muy notables en la comunidad morisca aragonesa y prueba de ello es que sus tres hijas contraen matrimonio con miembros de las familias moriscas más acaudaladas y más respetadas. Ellos mismos participaron en el matrimonio de su hija mayor, Ana, en 1555, cuando debía contar unos 16 años, con Juan Compañero Zafar, miembro de dos poderosísimas y acaudaladas familias oscenses, los Compañero y los Zafar; y en el de su segunda hija, María, con el honorable Alonso de Almaguaque, un rico y notable morisco con raíces en tierras de Borja y en el pueblecito cercano al Moncayo de Santa Cruz, y su hija pequeña, Gracia, aproximadamente cuando contaba 16 años, celebrará su misa nupcial en la zaragozana parroquia de San Pablo, el 15 de julio de 1566 con el hermano de su cuñado, con Enrique Compañero. Doble enlace de dos hermanas con dos hermanos no inhabitual entre las familias ricas y poderosas, tanto en la comunidad morisca como en la de cristianos viejos, asegurándose con ello poder económico y social y la conservación de patrimonios y estatus[13]. Así pues, parecía que en la cuestión de los enlaces

13. A(rchivo). P(arroquial). (S. P(ablo). Z(aragoza). *Libro I de Casados.*

de sus hijas todo estaba, como se decía en la época, "atado y bien atado", máxime si tenemos en cuenta que su hija mayor les ha dado ya en 1561 un nieto, Juanico, a quien su abuelo beneficia también en su legado testamentario. Todo parecía sonreír a esta familia de la altísima "burguesía" de mercaderes y propietarios, cuyas hijas habían enlazado matrimonialmente con lo más preclaro de su sociedad y con quienes llegarían a ocupar los lugares más altos en riqueza y en consideración social, pero no todo fueron venturas para sus descendientes. Afortunadamente para el matrimonio Navarro-Ovex, ellos no pudieron imaginar las tristes vidas que a sus hijas, sus nietos y a sus bisnietos les iba a deparar el Estado y la Inquisición de "su país".

La mayor de las hijas, Ana, y su marido, Juan Compañero, en los primeros años de su matrimonio, alternaron sus estancias entre la ciudad de Zaragoza y tierras oscenses, donde Juan tenía importantes negocios y valiosas propiedades (Sobrepuerto, Aldaguesca, Argavieso y en especial Huesca) y donde nació y fue bautizado su hijo Juanico en 1561, pero desde 1566 fijaron su residencia en Zaragoza. En esta ciudad, en la zona de la Morería de la parroquia de San Pablo, tenía Ana su casa en la calle del Peco (Cedacería), casa que debió de ser amplia e importante, a juzgar por el muy alto precio dado en la valoración de los bienes de moriscos tras su expulsión. Próxima a ésta, en la misma calle, vivirán sus hermanos Gracia Navarro y Enrique Compañero, casa heredada también por Gracia, y próxima a éstas la que desde 1567 ocupara el matrimonio de su cuñada Cándida Compañero y Jerónimo Zafar. Estos tres matrimonios demuestran, una vez más, la frecuente endogamia sanguínea o política, practicada por la élite morisca aragonesa.

Todo parece indicar que el clan de los Compañero vivía de una forma un tanto idílica en Zaragoza, dedicados los hombres a sus múltiples y beneficiosos negocios, explotando de forma magistral sus bienes y los que arrendaban de otros poderosos cristianos viejos y hasta de importantes nobles, negocios y conexiones que salían fuera de nuestras fronteras y que les permitieron extender sus redes comerciales, sociales y de poder a Constantinopla, Francia, Argel y otras partes del norte de África. Las mujeres ocupaban un lugar destacado en sus familias, dedicadas al cuidado de sus hijos y de sus hogares, habitados por un buen número de sirvientes y en los que eran frecuentes las reuniones sociales y familiares, reuniones que no siempre fueron bien vistas por los poderes de la Iglesia y del Estado, porque las consideraban motivo de prácticas religiosas moras y de lecturas e instrucciones coránicas y que, como veremos, fueron en buena parte causa de persecución, cárcel y hasta de relajación y muerte de los miembros de estas familias, en especial de las mujeres. A ellas el Santo Oficio culpaba de ser las fieles transmisoras de esas prácticas y las consideraba "más valientes y peligrosas que sus maridos, quienes no se atreven a contradecirlas ni a beber vino por el miedo a ellas". La realidad es que el estudio minucioso de las Relaciones de Causas referentes a la rama femenina de los descendientes de Miguel Navarro y Ana Ovex hace deducir que esto era así, pues su valentía y comportamiento fueron siempre ejemplares.

Volviendo al matrimonio de la primera hija de los Navarro-Ovex, Ana Navarro con Juan Compañero, parece que su idílica vida de acaudalados y reconocidos moriscos y con un hijo se truncó a mediados de la década de 1570. En estos años, tras la durísima rebelión de los moriscos de La Alpujarra y los problemas de política exterior, agudizados a lo largo del reinado de Felipe II de Castilla, I de Aragón, el temor a rebeliones, complots y levantamientos de la minoría morisca, con ayuda de los poderes enemigos del Estado español, fueron aumentando paulatinamente, a la vez que los castigos a los posibles autores o colaboradores de ellos y en esta progresiva intensificación de suspicacias y castigos veremos la mano "amiga " del Estado, el Santo Oficio. La Inquisición aragonesa, a pesar de ser una institución no reconocida por nuestros Fueros, cumplió también sus objetivos pues, según nuestras investigaciones, el tribunal zaragozano fue el más duro de los tribunales inquisitoriales, llevando a la cárcel y a las galeras un alto número de súbditos moriscos, en especial a los considerados "los más ricos, los más importantes y los líderes de su comunidad", como recogen sus procesos. Por ello, no va a extrañarnos que la vida de quienes formaban el clan de los Compañero-Navarro y familiares colaterales comience desde mediados de 1575 a estar en el punto de mira de los poderes y que la intervención del Santo Oficio sea cada vez más agresiva[14].

En 1577 las visitas del morisco Izquierdo, de Juce Duarte y de otros "amigos" del poder turco y las cartas de éste leídas a los moriscos aragoneses por sus líderes, entre los que se cita a Juan Compañero por pueblos oscenses, pondrá a éste en el punto de mira de la Inquisición, por considerarlo "el más importante de los moriscos aragoneses y líder de los mismos" y así será apresado, tras haber estado en Huesca, según él a comprar unos alerces protectores y según el Estado a leer las cartas del turco y preparar un levantamiento. La situación se agravó con el edicto real que prohibía llevar armas a los moriscos y sobre ello hubo reuniones en diferentes lugares próximos al Moncayo, en especial en algunos propiedad del duque de Villahermosa, como Torrellas, de donde era líder su justicia, el destacado morisco Gaspar Zaydejos[15] y en otros lugares importantes, como Bureta de Lope de Francia o como Borja, donde parece que acaudillaba el malestar de los moriscos el notable Alonso de Almaguaque, a la sazón cuñado de Juan Compañero por estar casado con la hermana de su mujer, María Navarro. Su propósito de "hacerse fuertes en Mesones o en Torrellas" antes que entregar las armas era ya un indicio de cómo estaba la situación entre los moriscos y de la prevención del Estado ante ellos y sus líderes. En mayo de 1578, debido a las acusaciones como instigador y líder de los posibles levantamientos y de cumplir los preceptos coránicos, es apresado Juan

14. M.C. Ansón Calvo, «Poder social, poder económico y persecución: variables significativas en algunos procesos inquisitoriales aragoneses», *Disidencias y Exilios en la España Moderna,* Alicante, 1997, vol. II, pp. 193-212.

15. Id., «El líder morisco de Torrellas», *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo (Mudéjares y Moriscos. Cambios sociales y culturales),* Teruel, 2004, pp. 577-599.

Compañero. En sus declaraciones reconoció haber ayunado el Ramadán durante diez años, pero la Inquisición consideró que "había estado diminuto en sus declaraciones sobre su amistad con Duarte y las cartas del turco" y "dado que entendemos que es el caudillo principal de su nación en este Reino debe recluirse en la cárcel", así dice una carta escrita en la cárcel inquisitorial zaragozana de la Aljafería el 30 de junio de 1578, año en que aumentan los comentarios sobre la enemistad de los moriscos hacia el Estado, tanto que en otra carta escrita también en la Aljafería (17/X/1578) se dice que éstos "corrieron toros celebrando el desastre de nuestra Armada con Portugal" y se habla de un levantamiento con la ayuda de D. Antonio de Portugal y del príncipe de Orange.

En 1580, declaraciones de algunas moriscas, como María Belbis y María Compas, señalan que Juan Compañero, su mujer, las hermanas de ésta y su propia hermana, Cándida Compañero, han "xaedado" a moriscas, leen y cumplen las reglas del Corán, sus familias se reunían y rezaban azoras moriegas y una de las hermanas Navarro, Gracia, leía en las veladas nocturnas partes del Corán y de otros libros moriegos y lo hacía "mejor que un alfaquí". Estas declaraciones y otras noticias motivan el registro inquisitorial, en las casas de Juan Compañero y Ana Navarro, en las de las hermanas de ésta, María y Gracia, y en la de su cuñada, Cándida Compañero Zafar. El hallazgo en un gallinero y en una obra entre paredes de muchos libros moriegos (hasta 30 coranes), que se dice procedían de la herencia de Miguel Navarro, motivará el apresamiento de todos ellos y posteriormente ser juzgados en un Auto de Fe. Es el principio del fin de la apacible vida de este grupo familiar. Realmente la situación era preocupante desde 1577-1578, pues ya en el Auto de Fe del 16 de noviembre de 1577 tomó parte Ana Navarro y tras sus declaraciones, que en parte inculparon de rezos y actos moriegos a su marido y a su hermana Gracia, en vez de ser reconciliados volvieron todos a la cárcel. La situación debía ser ya insostenible para la familia y prueba de ello pudiera ser el que el único hijo de Juan y Ana, Juanico, marchó por estos años a Argel, donde su primo Juan Zafar desempeñaba un cargo importantísimo en el Gobierno. La Inquisición da noticia de ello en junio de 1580, diciendo que "fue por voluntad de su padre con 30.000 escudos que le dio y que triunfa en Argel con otro Rey". En 1581, posiblemente conocedor de parte de los infortunios de su familia, con la ayuda de un fraile el joven decide regresar a Zaragoza. Su decisión no pudo ser más equivocada, pues la Inquisición le llama y sufre duros interrogatorios sobre los motivos de su marcha, estancia y regreso de Argel. El joven, que rondaba los 20 años, ante las acusaciones de vivir a lo moro, con prácticas religiosas de la secta de Mahoma, etc., confiesa haber vivido como moro en Argel e incluso haber sido allí retajado; y afirma que ya ha olvidado su antigua religión y haberse convertido fielmente al cristianismo, pero la Inquisición zaragozana, en una carta a Madrid, recuerda que sus padres siguen presos y que él no satisfizo suficientemente su testificación, por lo que debe seguir en la cárcel[16]. Por estas mismas fechas están

16. A.H.N.M., Inquis., Libro 964, fols. 363, 396 y 479.

siendo juzgados sus padres, sus dos tías maternas, María y Gracia, y sus tíos paternos, Jerónimo Zafar y Cándida Compañero. Tras verse sus procesos, se decide que las tres hermanas Navarro y su cuñada Cándida Compañero deben estar en prisión "a su costa" y pueda cumplirse "en casas particulares o en Monasterios zaragozanos". La caridad de sus hermanos de religión es muy dudosa pues se niegan a darles cobijo y también es cuestionable la de los religiosos cristianos viejos de monasterios y conventos que tampoco las acogen, aduciendo "ser muy importantes y peligrosas", en especial la más joven de ellas, Gracia Navarro. Esta situación es la que vive el clan de los Compañero-Navarro: todos ellos presos por el Santo Oficio y expectantes ante su futuro y el de sus jóvenes hijos, porque no debemos olvidar que de estos matrimonios jóvenes nació Juanico, hijo de Juan y Ana Navarro, que en estos momentos está en la cárcel, un hijo de Cándida Compañero y Jerónimo Zafar y dos niños cercanos a la adolescencia, hijos de la joven viuda Gracia Navarro, tenida por las autoridades inquisitoriales como peligrosa, porque estando presa en la cárcel zaragozana de la Aljafería, consciente de la soledad de sus pequeños hijos, pues todos los miembros de su familia están presos, huye saltando por una ventana y, con una pierna rota y malherida, llega a cobijarse en una cueva donde la encontraron y vuelve a la cárcel. Mientras, el joven Juanico Compañero espera con su tío Jerónimo Zafar el fallo de sus procesos, fallo que anuncia la relajación y muerte de ambos, pero que su tío sufrirá en estatua al morir en la cárcel, tras ser duramente torturado. Así vemos que el único nieto llamado Juanico, que conocieron sus abuelos, Miguel Navarro y Ana Ovex, tras cumplir su condena de cárcel, tomará parte en Zaragoza en el Auto de Fe del 6 abril de 1582, en el que los escritos inquisitoriales dicen "quedó en poder de los muchachos y otras gentes que le dieron cruel tormento y cuando iba camino de la hoguera murió apedreado por la muchedumbre, pero pertinente en su fe". Así moría el primer nieto de Miguel Navarro y Ana Ovex, mientras sus padres permanecían en la cárcel de Cuenca y sus tres tías en la de Logroño[17].

Corría el año 1582, y ya habían desaparecido tres o cuatro varones de la familia, pues de Alonso de Almaguaque, esposo de María Navarro, sabemos que también fue acusado de participar en la negativa a dejar las armas los moriscos, tras el mandato real, de haberse reunido con otros moriscos principales en Borja en 1577 y de hospedar en su casa a Izquierdo, "planeador de los complots y amigo de Francia y de Argel"[18]. Desde esta fecha no hallo noticias sobre Alonso de Almaguaque, pero todo hace suponer que, dadas las acusaciones de implicado en "la preparación de posibles complots", su rebeldía a cumplir la orden del desarme y sus peligrosas amistades, fue enviado a galeras y nunca volvió. Desde luego, cuando se castiga a su mujer en el Auto de Fe de marzo de 1581, ya se le califica como viuda. Unos años después tendremos la última noticia sobre

17. A.H.N.M., Inquis., Libro 964, fol. 495 y Libro 965, fols. 144 y 396.

18. A.H.N.M., Inquis., Libro 964, fol. 72. y ss.

el hijo varón del matrimonio Navarro Ovex, llamado como su padre Miguel Navarro y a quien sus padres nombraron heredero universal. Miguel Navarro tuvo una buena relación familiar con sus hermanas y cuñados, con los que participó en importantes negocios, pero también sufrió la persecución y castigos inquisitoriales, pues se le acusó de practicar costumbres y ritos musulmanes y tomó parte en el Auto de Fe de marzo de 1581. Fue condenado a cárcel perpetua y cuatro años en galeras. Desde esta fecha no he encontrado ninguna noticia sobre él y todo parece indicar que fue enviado a galeras y nunca regresó. A la misma conclusión llega A. Conte en su estudio sobre los moriscos de Huesca, con quienes, por conexiones familiares, participó en distintos negocios Miguel Navarro[19].

En el Auto de Fe de marzo de 1581, las penas impuestas a las tres hermanas Navarro no fueron similares, pues mientras Ana y Gracia, acusadas de prácticas musulmanas y, lo que es más grave, la segunda de instruir a sus hijos en ellas, son castigadas a prisión perpetua, reclusión durante diez años en un monasterio y el pago de diez ducados, a su hermana María, acusada de guardar libros moriegos, se le condena sólo a cuatro años de prisión, dos recluida en un monasterio. Posiblemente a esto se deberá el que el 8 de enero de 1587 María Navarro expone al Santo Oficio que ya cumplió dos años de cárcel en Zaragoza y cuatro en la de Logroño, es decir, de cuatro años que debía estar recluida ha pasado ya seis, por lo que "ruega a su Ilma le aga la merced de quitarle la carcelería y darle licencia para ir a su casa con entera habilitación, como se acostumbra con los buenos penitentes", recordando a su vez lo mucho que ha perdido su hacienda en este tiempo, pero su petición no fue bien acogida, pues siguió junto a sus hermanas en la prisión de Logroño y con ellas estuvo hasta el final de sus días[20].

Desde 1581 todos los miembros adultos de las familias formadas por los Navarro y Compañero están en la cárcel, en galeras o ya han desaparecido en éstas o en la hoguera. Los todavía vivos siguen presos en las cárceles inquisitoriales de Cuenca (Ana Navarro y Juan Compañero) o en la de Logroño (María y Gracia Navarro y su cuñada Cándida Compañero, cuyo pequeño hijo también ha muerto en este tiempo de cárcel). Sólo dos adolescentes, Miguel Enrique y Cándida Compañero Navarro, hijos de la joven viuda Gracia Navarro, debido a su corta edad, están fuera de ellas, viviendo en casas de cristianos viejos "para que les instruyan en la fe cristiana y olviden la enseñada por los suyos". Tras los profundos sufrimientos por las muertes de sus seres más queridos, comienzan para todos los castigados unas décadas de intensa actividad en su lucha por recuperar su libertad, pero las acusaciones sobre su intervención o planeamiento de complots y de amistad con Argel, Constantinopla y Francia continúan para Juan Compañero, y las referentes a las prácticas y costumbres moriegas, fidelidad y enseñanza de los preceptos coránicos y las ocultaciones para no acusar a otros moriscos de estas faltas se hacen cada día

19. A. Conte, *op. cit.,* p. 344.

20. A.H.N.M., Inquis., Libro 965, fol. 496.

más persistentes para las mujeres Navarro y Compañero. Desde 1585, y con más intensidad desde 1587, se multiplican las cartas enviadas al Santo Oficio por estas egregias moriscas desde las cárceles. En ellas piden clemencia y permisos de salida para arreglar "sus haciendas y sus bienes harto disminuidos y perdidos por su ausencia" y con los que tienen que pagar su sustento en las cárceles o los de los niños Compañero Navarro en casas de particulares[21]. Los escritos de Juan Compañero dan lugar a cruzada correspondencia entre los tribunales de la Inquisición de Zaragoza, Cuenca y la Suprema desde Madrid. En ellos pide su libertad temporal o total y que se quiten los hábitos a él y a su esposa. También recogemos la noticia de que, tras dar en octubre de 1588 1.500 ducados o 12.000 reales de fianza, en diciembre se les han quitado los hábitos, pero siguen presos en Cuenca. Estas noticias de 1588 coinciden con otras mucho más tristes. Gracia y María Navarro y la única hermana de Juan Compañero, Cándida, siguen sufriendo los rigores de la cárcel de la Penitencia en Logroño. De ellas, la más delicada de salud y entristecida por la suerte de sus pequeños hijos, Miguel Enrique y Cándida, es Gracia, que escribe reiteradamente solicitando permiso del Santo Oficio para que sus hijos puedan estar junto a ella o en casas de cristianos viejos de Logroño "para tenerlos más cerca", pero sólo consigue cortas visitas de éstos[22]. Desde 1581 se había deteriorado la salud de esta joven morisca (apenas sobrepasaba los 30 años cuando comenzó su proceso), y por ello sus jóvenes hijos solicitan una y mil veces su libertad o sus cuidados, ofreciendo importantes sumas de dinero, pero sus angustiosas llamadas de atención no fueron oídas por la "incurable sordera" de los poderes y así, tras haber pasado por la cárcel inquisitorial de la Aljafería zaragozana, continuaba su castigo en la de Logroño, en cuya ciudad tomaría parte en el Auto de Fe celebrado el 21 de diciembre de 1588. La pena de esta egregia morisca está sustentada en una tríada de sufrimientos: en primer lugar el absoluto desamparo en que quedan sus hijos, pues todas las mujeres de su familia están presas y dos de ellas, su hermana y su cuñada, le acompañan en su camino hacia la muerte; en segundo lugar el temor muy fundado de que sus hijos, tras perder sus haciendas y requisados sus bienes, corran la misma suerte que ella y los suyos, y por último su "anunciado" y desgraciado fin, pues su relajación y muerte, junto a la de su hermana María y la de su cuñada Cándida Compañero Zafar, tendrá lugar, como hemos apuntado, en las vísperas de la Navidad de 1588[23].

Estamos clausurando el año 1588 y ya han "desaparecido" por el rigor de los poderes seis miembros de la familia Navarro-Ovex y los cuatro que todavía viven siguen en el punto de mira de la Inquisición y del Estado. Así, Ana Navarro y su esposo permanecen en la cárcel de Cuenca, desde donde él solicita permiso para ir a Aragón, el cual se le concede en enero de 1589, tras pagar 2.000 du-

21. A.H.N.M., Inquis., Libro 328, fols. 369, 441.

22. A.H.N.M., Inquis., Libros 327, 328 y 329.

23. A.H.N.M., Inquis., Libro 989, fols. 395-459.

cados "por la ocupación de sus hábitos y los de su mujer", y con la condición de que "no pueda salir destos reinos de su majestad" y se presente al Santo Oficio cuando se le ordene. Su "recobrada libertad" la ocupó en intentar poner al día sus negocios y su economía y ayudar a sus adolescentes sobrinos Miguel Enrique y Cándida, únicos nietos que siguen con vida de Miguel Navarro y Ana Ovex, aquellos niños que participaron en el bautismo forzoso de 1526.

Miguel Enrique y Cándida Compañero Navarro: últimos nietos de Miguel Navarro y Ana Ovex

Escritores del siglo XVII, como P. Aznar Cardona, M. Guadalajara y J. Bleda, dan noticias sobre un proyecto de reparto de España entre los principales moriscos y al referirse a "los reyezuelos aragoneses" señalan como tales a "Miguel Enrique Compañero y su esposa Esperanza Granada"[24]. No hay duda de que era *vox populi* entre las sociedades de cristianos nuevos y de cristianos viejos y entre los poderes dominantes la importancia de Miguel Enrique Compañero y de su liderazgo, heredado de su tío Juan. Él mismo conocía los riesgos que ello conllevaba, pues fue consciente de que la razón de su relajación y muerte y la de su joven esposa, además de todas las de tipo cultural, religioso, económico, etc., que habían "conducido" a sus familiares al castigo y la muerte, era fundamentalmente lo que ellos representaban, por lo que él mismo calificó su muerte como "una razón de Estado". Además, su estatus y consideración traspasaba nuestras fronteras, con redes de importantes amigos y miembros de su familia, como su primo Juan Zafar, que ocupó cargos destacados en lugares del poder turco, prioritariamente en Fez y Argel.

Sobre la triste vida y trágica muerte de Miguel Enrique Compañero y Esperanza Granada, su joven segunda esposa (su primera esposa fue Isabel de Almatar) di ya extensa noticia[25], por lo que aquí daré solo un breve apunte de la misma, enlazándola con la de su hermana, Cándida Compañero Navarro. Ambos eran hijos de dos importantes jóvenes moriscos: Enrique Compañero Zafar y Gracia Navarro Ovex, casados en la iglesia de San Pablo de Zaragoza el 20 de junio de 1566, y cuyos hijos creemos que nacieron en 1568 y 1570-1571. Muy prontamente quedaron huérfanos de padre y su madre se encargó de los dos niños con la ayuda de su hermana Ana y su doblemente cuñado, Juan Compañero, el líder más respetado por la sociedad morisca aragonesa. En el za-

24. P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles,* Huesca, Pedro Cavarte, 1612; Fr. M. Guadalajara, *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España,* Pamplona, Parte II, 1613; J. Bleda, *Crónica de los moros de España,* Valencia, 1618.

25. M.C. Ansón Calvo, «Los últimos Reyezuelos Moriscos de Zaragoza», en E. Soria Mesa, J.J. Bravo Caro y J.M. Delgado Barrado (coords.), *Las Elites en la Epoca Moderna: La Monarquía Española,* Córdoba, 2009, vol. I, pp. 32-59.

ragozano barrio de San Pablo sus padres y sus tíos poseían un buen número de casas, en una de las cuales, sita en el callizo del Peco, y una de las mejores, como se deduce de la valoración de los bienes de los moriscos hecha tras su expulsión[26], vivieron Miguel Enrique y su hermana Cándida con su madre protegidos por su importante clan familiar, y pasando parte de su infancia, adolescencia y juventud entre Zaragoza y en su casa de la calle Herrerías en Huesca, de donde eran oriundos sus abuelos paternos y donde heredaron importantes propiedades que el joven Miguel Enrique amplió, llegando a estar considerados entre los moriscos más acaudalados e importantes de su tiempo.

Para Miguel Enrique y su hermana Cándida, nacidos en el seno de una "vieja" y admirada familia morisca, nada hacía presagiar que pudieran llegar a soportar las duras penalidades que sufrieron desde su más corta edad. Huérfanos desde muy niños de padre, inician una tristísima infancia, pues su joven madre, junto con sus hermanas Ana y María y sus cuñados Juan y Cándida Compañero y el marido de esta última, Jerónimo Zafar, comienzan desde 1575, cuando los dos niños contaban entre 5 y 7 años, a sufrir una dura y reiterada persecución inquisitorial, que también sufrieron sus familiares afincados en Huesca. Su madre y sus tías eran consideradas como mujeres muy ricas, guardianes de sus tradiciones y costumbres, poseedoras de muchos "Alcoranes y libros moriegos", que leían a sus hijos y criados en sus casas, cualidades que, como ya hemos comentado, harán que desde 1581 hasta su muerte la residencia habitual de ellas sean las cárceles inquisitoriales, lo que motivará la privación de la presencia femenina en las vidas de los niños Compañero-Navarro y el angustioso deseo de libertad de su madre, consciente de la situación de sus pequeños hijos residentes en casas de cristianos viejos, para instruirles en la religión cristiana y alejarlos de los suyos.

La constante desconfianza y persecución hacia los miembros de las familias Compañero-Navarro no es única. Los años que siguen a la rebelión de Las Alpujarras y otros eventos en la política exterior hacen que en España se respire una sensación de auténtica intranquilidad política, en la que va a tener un significado especial el papel de la minoría morisca y sus relaciones con quienes España considera sus enemigos. En círculos políticos y en instituciones del poder se habla de reuniones en las villas moriscas zaragozanas de Alfamén, Torrellas y Almonacid, en las que "treinta hombres estudian la oferta del gobernador de Bearn, M. de Ros, de invadir España, si los moriscos aragoneses le proveen de unos 10.000 ducados para los gastos". Estas noticias y otras similares, como el que 40.000 hombres de guerra se han ofrecido al príncipe de Bearn para la guerra contra España y el reparto de Aragón tras la posible victoria bearnesa y otras sobre posibles levantamientos, se suceden y en ellas se verán implicadas las familias moriscas más importantes de Aragón (Compañero, Navarro, Zaydejos, Zafar, Almaguaque, Monferriz, Albariel, Castellano,

26. M.C. Ansón y P. Gay, *op. cit.*

etc.) y desfilar en los Autos de Fe a la madre y las tías de los niños M. Enrique y Cándida, y en el Auto de abril de 1582 verá el adolescente Miguel Enrique (tenía unos quince años), el apedreamiento, relajación y muerte de su primo más querido, Juan Compañero, cuando apenas sobrepasaba los 20 años de edad, mientras su madre y sus tías permanecen encarceladas. Las relaciones de causas inquisitoriales dan reiteradas noticias sobre los esfuerzos pecuniarios que inútilmente hizo Miguel Enrique para librar a su madre del hábito vergonzante y de la cárcel que sufre desde 1578, así como las inútiles peticiones de ella para ver a sus hijos, rogando los dejen en libertad pues "nada han pecado ni faltado a la fe", pero la Inquisición no escuchará a esta angustiada madre que, como hemos expresado, morirá relajada junto a otros familiares en diciembre de 1588. Un poco antes, desde 1587, encontramos a Miguel Enrique Compañero viviendo en Zaragoza y siendo ya desafortunado protagonista de problemas con la Inquisición. Así, en el Auto de Fe celebrado en Zaragoza el 8 de junio de 1587, cuando contaba 20 años, se le cita entre los reconciliados por prácticas y errores de la secta de Mahoma y su absolución, debida a haber sido instruido por sus padres a muy corta edad. En este mismo Auto, por las mismas causas, también será reconciliada su hermana Cándida de 17 años, es decir, que mientras la madre seguía presa en la cárcel de Logroño, sus hijos también "tomaban ya parte forzosa" en los actos inquisitoriales. Seis meses después, 21 de diciembre de 1588, serán relajadas en persona tres importantes mujeres viudas de su familia: su tía materna María, su tía paterna Cándida Compañero, que ya ha sufrido la muerte en las cárceles de su marido (5, IV, 1585) y de su hijo, y su propia madre, de 37 años, a quien se le acusa de no haber mostrado arrepentimiento durante sus años de cárcel, de practicar ritos y ceremonias de su secta, enseñarlas a sus hijos y criados y leerles sus libros moriegos, acusaciones que la rea, con una fortaleza ejemplar, confesó y ello le deparó, como ya señalamos, ser relajada en Logroño en 1588, junto a su hermana María y su cuñada[27]. En este mismo año 1588 Miguel Enrique Compañero fue nuevamente castigado por el Santo Oficio por vestir prendas prohibidas (ropa con bordados en oro y plata, no permitida a la minoría morisca), y por llevar armas y andar a caballo, acusaciones que confesó. Su castigo fue pagar las costas del juicio y 30 escudos "al Santo Oficio".

Tras la muerte de su madre y sus tías, sólo sus tíos Juan Compañero y su esposa Ana Navarro quedan a los hermanos Compañero, que contraerán matrimonio en los alrededores de 1590-1592. Miguel Enrique con Isabel Almatar del pueblo de Saviñán, de la que quedará pronto viudo con un niño llamado, como su padre, Miguel Enrique, y Cándida celebrará una suntuosa boda en su parroquia de San Pablo de Zaragoza, el 26 de enero de 1592, con el importantísimo morisco Diego de Rojas, residente en Valdepeñas y contador del marqués de Santa Cruz, de quien también quedó viuda. De ambos hermanos tracé mas ex-

27. A.H.N.M., Inquis., Libro 964, fols. 361-396, 430 y 479-495. Libro 965, fols. 92-98 y Libro 988, fols. 92-98 y Libro 834, fols. 487-489.

tensamente sus vidas (ver notas 8 y 24) y aquí tan sólo recordaremos que los dos contrajeron segundos matrimonios con personas ricas e ilustres. Miguel Enrique con una muy joven prima de su mujer, de Épila, llamada Esperanza Granada, cuyo matrimonio vivió en su espaciosa casa de la calle del Peco, de la parroquia zaragozana de San Pablo. En esta misma iglesia su hermana contraerá su segundo matrimonio el 26 de enero de 1604 con un nobilísimo morisco andaluz, descendiente de la dinastía meriní, Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez. No queda constancia de que Cándida tuviera descendencia, pero su hermano ya hemos apuntado que tuvo un hijo de su primer matrimonio, Miguel Enrique Compañero Almatar y del segundo, con Esperanza Granada, nacieron entre 1600 y 1607 tres hijos que sobrevivieron al matrimonio: Ana Francisca, Gabriel y María Lupercia, más dos niños que fallecieron a muy corta edad, todos ellos bautizados en la parroquia zaragozana de San Pablo. La vida de Miguel Enrique y Cándida continuó siendo dura y difícil, al igual que la de sus tíos Juan y Ana, y la de los principales moriscos aragoneses, pues todos seguían en el punto de mira de la Inquisición y del Estado, por lo que los apresamientos y condenas fueron *in crescendo* durante los últimos años del reinado del rey Prudente, tanto que según nuestras investigaciones, en el bienio 1595-1596, el 65% de los juzgados en el tribunal inquisitorial zaragozano fueron moriscos y en el de 1597-1598 lo fueron el 82,15%. Lo que Miguel Enrique Compañero veía era que sus familiares estaban presos en las cárceles y morían (su madre, sus tías, sus primos, etc.) o sirviendo en galeras y que la persecución era implacable, tanto que hoy podemos apuntar que en estos años la Inquisición llevó al 46,55% de los reos moriscos a servir en las galeras reales[28].

La llegada del nuevo siglo y del nuevo rey, "el cristianísimo" Felipe III de Castilla, no fue más halagüeña. De nuevo habrá acusaciones y castigos a Juan Compañero por su amistad con enemigos de España, proyectos de complots, cumplimientos religiosos del Islam o hasta por coger agua del término de la Aljafería para regar sus oliveras. Las de su esposa siguieron la tónica de las anteriores (costumbres y prácticas del Islam, lectura de libros moriegos, etc.) y ambos siguieron esperando los juicios sobre sus tristes vidas y conociendo las penalidades de sus sobrinos y sus familias, pues Miguel Enrique Compañero y su esposa Esperanza Granada, acusados por el Santo Oficio de practicar ritos de la secta de Mahoma, "xaedar" a los muertos, poseer libros coránicos y tener amistad con el turco, fueron enviados a las cárceles inquisitoriales, mientras sus pequeños hijos pasaban a ser tutelados por su abuelo, Jerónimo Granada y su tíos maternos en Épila, todos ellos también muy castigados por el Santo Oficio. Por otra parte, la hermana de Miguel Enrique, Cándida, a pesar de su recién estrenado segundo matrimonio, está presa por las mismas acusaciones de mora,

28. M.C. Ansón Calvo, «La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos», en J. Martínez Millán (dir.), *Europa dividida: La Monarquia Católica de Felipe II,* Madrid, 1998, tomo III, pp. 11-36.

seguidora de Mahoma, etc., con las que había sufrido los primeros castigos en su adolescencia. Corría el año 1606 y, tras aquellos breves interregnos que dieron lugar a que ambos hermanos se casaran y nacieran varios hijos de Miguel Enrique, de nuevo todos ellos están en las cárceles inquisitoriales, y en este año van a sufrir otro durísimo golpe familiar, pues tras el Auto de Fe de 26 de junio de 1606, tras casi treinta años de penalizaciones y castigos, moría su tío y tutor Juan Compañero, cuyo entierro se celebró en el convento zaragozano de San Francisco, perteneciente a la zona parroquial de San Pablo. En su testamento, salvo algunas dejas de bienes a distintos familiares, criados, pobres y un legado para huérfanas necesitadas, nombra como heredero universal a su sobrino Miguel Enrique, pero la vida de este mercader honorable y magnífico, como le califica en sus documentos el secretario del duque de Lerma, transcurrió sólo un breve tiempo "aparentemente" tranquila, pues de nuevo se le acusará a él y a su esposa de "moros convencidos, creyentes y practicantes" y de ser partícipes de complots o de tener amistades que derivaban en "males para el Estado", lo que motivó que, cuando "el reyezuelo morisco aragonés" contaba 40 años y su esposa tan sólo 25, fueran juzgados en el Auto Público de Fe celebrado en Zaragoza el 29 de octubre de 1608, condenados a "relaxar" al brazo seglar y a "ser quemados" en la hoguera, cuya sentencia consta que se ejecutó[29]. No obstante, estos calificativos chocan con lo que se desprende de la lectura de su testamento, cuando "hallado preso y relaxado", expresa su última voluntad de ser enterrado en la iglesia y "se le hagan defunción, novena y cabo de año". También su esposa, Esperanza Granada, "pressa y relaxada por los Sres. Inquisidores y estando para morir", expresa sus deseos de ser enterrada en la iglesia, con defunción, novena y cabo de año y se celebren por su alma 300 misas rezadas, amén de donar importantes legados y dejas a los pobres de su linaje y a los de su parroquia zaragozana de San Pablo. Dado que Ana y Cándida siguen presas, deja a sus pequeños hijos al cuidado de su familia de Épila y de Gregorio de Andía, vicario de San Pablo que bautizó a sus hijos, casó a muchos Compañero y les ayudó a lo largo de sus tristes vidas. Así, el 29 de octubre de 1608 "desaparecieron" en la hoguera inquisitorial los últimos reyezuelos zaragozanos, dejando sin sus principales líderes a la comunidad morisca y huérfanos a sus pequeños hijos. Sólo quedan de los descendientes de aquellos niños, Miguel Navarro y Ana Ovex, bautizados forzosamente un siglo antes, una hija, Ana, una nieta, Cándida, presas por el Santo Oficio, y sus cuatro pequeños bisnietos, Miguel Enrique, Ana Francisca, Gabriel y María Lupercia, el mayor de 14 años y los otros tres tenían entre 1 y 8 años.

La vida de Ana Navarro y su sobrina Cándida se agravó en las cárceles ostensiblemente y sus procesos fueron muy duros. Al fin de unas vidas transcurridas mayoritariamente entre los muros de las cárceles inquisitoriales, en el Auto de Fe de noviembre de 1609 ambas serán condenadas a morir en la ho-

29. M.C. Ansón Calvo, «Los últimos Reyezuelos Moriscos...».

guera. Ana Navarro, la más acaudalada y respetada morisca zaragozana, tenía ya 70 cuando, acusada de nuevo por sus creencias moriegas y calificada de negativa convencida e impenitente relapsa, tras sufrir el tormento de la garrucha, le notifican su último castigo inquisitorial: la relajación y muerte. Llevaba presa en distintas cárceles inquisitoriales más de treinta años, tiempo en el que habían sido relajados su único hijo, sus hermanas y su marido. Dos años después conocerá el triste final de sus sobrinos, "los reyezuelos moriscos" Miguel Enrique Compañero y Esperanza Granada, relajados en el Auto de Fe de 1608. La única sobrina que le quedaba, Cándida, seguía con ella en la prisión inquisitorial zaragozana de la Aljafería, esperando también su condena de relajación en persona en el Auto de noviembre de 1609. La triste y larga vida de Ana Navarro mueve admiración y pena y es un claro ejemplo de resistencia física y anímica en una mujer cultivada, rica, poderosa y muy reconocida socialmente por pertenecer a una familia de la elite más reconocida y consagrada de la minoría morisca aragonesa, la de los Navarro-Ovex y después Compañero-Navarro, pero sus más graves pecados fueron precisamente los que ahora presentamos como cualidades. En su testamento, hecho tan sólo tres días antes de morir, expone que "presa y relajada por los Sres inquisidores y estando para morir y ser castigada por mis culpas y pecados" desea tener entierro, honras y misas por ella y por los suyos, por valor de 2.400 sueldos, en la parroquia zaragozana de San Pablo y, al igual que su marido, demuestra su generosidad con los necesitados, personas a su servicio, familiares y amigos, y deja herederos a los niños huérfanos de su sobrino relajado Miguel Enrique y a su sobrina Cándida, pero como ésta sigue presa esperando ser relajada, pide que administre sus bienes el vicario Gregorio de Andía, siempre presente en la vida de ella y de sus familiares. Con ella desaparecía la primera generación de los Navarro-Ovex, de la segunda sólo queda Cándida, esperando ser también relajada[30].

En la relación de personas que la Inquisición aragonesa mandó salir en el Auto Público de Fe de 16 de noviembre de 1609, entre los relaxados por moros, encontramos con el número tres, tras su tía Ana Navarro, a Cándida Compañero. Se le inscribe como "morisca, de 37 años, mujer de D. Alonso Merin", y se recuerda que ya cuando contaba once años fue testificada de vivir como mora, que a los dieciocho años fue reconciliada en el Auto de Fe de junio de 1587, y de nuevo, por ayudar a amortajar a un familiar, en febrero de 1608. Las acusaciones son las mismas que en sus otros juicios, más la de un testigo que dijo haber recibido de Cándida 100 reales para que, cuando su hermano estaba preso por el Santo Oficio, no dijese que le había visto hacer ceremonias de moros. Aunque todo ello lo negó Cándida en tres audiencias, los testigos se ratificaron en ellas y se votó que, "como negativa convencida impenitente re-

30. A.H.N.M., Inquis., Libro 990, fol. 641 y otros. M.C. Ansón Calvo, «En el umbral de la muerte. Las últimas voluntades de la elite morisca zaragozana», *Las elites en la España Moderna: La Monarquía Española,* Córdoba, 2009, vol. 4, pp. 19-35.

lapsa", sufriera tormento de la garrucha *in caput alienum*, y fuese admitida a relaxación con hábito y cárcel perpetua con confiscaciones de bienes en el Auto Público de 16 noviembre de 1609, y al final de todo el texto sobre ella se escribió: "executóse la relaxación". Ahora bien, éste es el texto formal de la causa, pero en el margen de éste hay una nota, escrita con letra pequeñísima y casi ilegible, que dice: "esta rea pidió audiencia en la mañana del Auto y confesó haber vivido como mora cuatro años y hecho ritos y ceremonias de moros con creencia y pertinacia después de su reconciliación, satisfizo a las testificaciones y vista en consulta se suspendió la execución de la sentencia de relaxación por agora como V. Sa. lo ordenó en el Auto de vista de esta ciudad". Esta nota me llevó a buscar exhaustivamente más datos en otros legajos y así pude encontrar una "oportuna" carta enviada de Madrid a la Inquisición de Aragón, notificando que se ha visto el proceso contra Cándida Compañero y se pide al tribunal zaragozano haga justicia pero con la concesión de que si la rea confesase en el tormento *in caput alienum* y satisfaciese, se volviese a votar y "siendo del parecer que se relaxase, la relaxía no se executase sin consultar a Madrid"[31]. Es decir, todo parece indicar que hubo algún hilo conductor que intentó evitar la relajación de Cándida Compañero. ¿Pesaría la importante personalidad de su egregio esposo? Lo cierto es que "alguien muy importante" debió de influir en Madrid, en los miembros del Tribunal inquisitorial zaragozano y, sobre todo, en el ánimo y obstinación de la rea, porque, tras sufrir tormento y seguir negando, en la mañana del Auto de 16 de noviembre de 1609, pidió audiencia y cambió su negación por la confesión de que, después de su reconciliación, vivió como mora durante cuatro años y practicó ceremonias de la secta de Mahoma, e incluso nombró a las personas con quien las había compartido. Posiblemente conocía el triste final de los miembros de su familia y sus más allegados, presos o ejecutados, por lo que su confesión, ahora, poco o nada podía ya influir en sus desgraciadas vidas. Así, pues, parece que hubo una "intervención" poderosa en el proceso de Cándida Compañero, que "aconsejó" su cambio de actitud y su confesión, que debió de ser la condición *sine qua non* para que el alto tribunal flexibilizase y hasta suspendiese la sentencia de relajación, de la que ya no encontré más noticias en los Libros de Relaciones de causas inquisitoriales, pero sí en la consulta de los Legajos, que recogen en parte correspondencia entre el Tribunal inquisitorial zaragozano y el Tribunal central de Madrid. Así, en una carta fechada en Madrid a 21 de mayo de 1610, firmada por M. Azevedo Valdés se dice: "aquí se ha visto el proceso de Cándida Compañero, presa en las cárceles y se devuelve con lo acordado en Madrid, rogando que en esta causa y en todas las de nuevos convertidos se proceda con la mayor brevedad". No encontré más noticias sobre este asunto, pero otros datos documentales nos llevan a deducir que Cándida Compañero se libró de

31. A.H.N.M., Inquis., Libro 989, fols. 49 y 395, Libro 990, fols. 488-490 y 641-642, Libro 991, fols. 23 a 25 y 94, Libro 332, fol. 192-194 y Libro 333, fol. 11.

la relajación, pues se le cita en distintos documentos notariales hechos en los meses de junio y julio de 1610, es decir, poco después de publicarse el edicto de expulsión de los moriscos aragoneses, el 29 de mayo de 1610[32]. A este respecto es interesante señalar que en un documento notarial de 31 de julio de 1610 sobre un legado de 1.000 sueldos anuales hecho por su tío Juan Compañero, para casar huérfanas y parientes suyos, y del que nombró patronos a su mujer y a sus sobrinos Miguel Enrique y Cándida Compañero, ésta última señala "que sólo ella está viva, al haber muerto por la Inquisición sus tíos y su hermano" y "atendido que su Majestad manda que los moriscos convertidos salgamos de sus Reinos de España y que habiendo de cumplir lo mandado, no pudiendo estar en la presente ciudad para cumplir dicho legado y por no tener la vida cierta", y consciente de que por la expulsión pueden no quedar cristianos nuevos para aprovecharse del legado, expresa su voluntad de que, si no los hubiera, "dado que los hijos de mi hermano están ausentes de los reinos de España" (luego conocía que los únicos supervivientes de su familia habían salido con la expulsión), pase éste a mujeres y huérfanas pobres y da poderes a J. Gómez y a G. de Andía para la administración de dicho legado. Estas son las últimas noticias documentales sobre Cándida Compañero, noticias que me llevan a concluir que, muy enferma, casi ciega y muy limitada a sus 37 años, casi a la misma edad que murió en la hoguera su madre, Cándida se libró de ella y quizás pudo llegar a dirigir sus pasos hacia lejanas tierras. Su esposo, el destacado morisco descendiente de los Muley Merín de Fez, parece que ya había elegido ese camino cuando tuvo noticias ciertas del futuro de los suyos y de su próxima expulsión. Aznar Cardona, contemporáneo y presente en el evento de la expulsión, que conocía personalmente a los más destacados moriscos de Épila, nos dice que "Manuel Granada de Épila con su nieto Compañero, hijo de padres quemados, sacó más de 20.000 ducados y llegó a Francia con más de 17.000, vive hoy en Marsella y tiene consigo al fugitivo don Alonso Amuley, marido de la ciega, y al Doctor medico Calavera, su otro yerno, tan gran perro que nunca permitió quedarse entre los Christianos por más que muchos Cathólicos se lo persuadimos"[33]. Salvando la equivocación de que el nombre del abuelo de los niños Compañero era Jerónimo y su tío era quien se llamaba Manuel, la noticia que ahora interesa es la que da sobre quien llama "Alonso Amuley", y califica como "fugitivo" y "marido de la ciega". Tras repetidas lecturas de los documentos y escritos sobre esta temática he llegado a deducir que éste "fugitivo y marido de la ciega" era el esposo de Cándida Compañero y ella es la calificada como "ciega". En documentos notariales estudiados que contribuyeron a trazar su vida, ninguno la señala como tal y constaba su firma. Sólo ahora, al final de su triste vida, encuentro alusiones contradictorias en la documentación. A veces en el momento de firmar una transacción, una venta,

32. A.H.P.Z., Not. Pablo Villanueva, Leg.106, año 1610.

33. P. Aznar Cardona, *op. cit.*, II, 34.

una deja, Cándida aludirá que no lo hace porque no sabe firmar, afirmación incierta, puesto que hasta 1608 son numerosos los documentos en los que estampa su firma y todas las noticias familiares y personales hacen deducir que era una persona culta, como todas las mujeres de su familia, y lejos de ser analfabeta. En otros documentos de 1609-1610, se dice que no firma porque no sabe y en otros se razona que no firma porque esta casi ciega y no ve. Es esta última afirmación sobre su ceguera la que me ha hecho deducir que el "fugitivo" Alonso Amuley, que cita Aznar como pariente "acogido" por el acaudalado e importante morisco de Épila, es el esposo de la ciega Cándida Compañero, que posiblemente perdió la vista en su largo y duro periplo de tinieblas por las cárceles inquisitoriales. Todo parece indicar que Alonso Muley Merín se acogió a la hospitalidad de su familia política y marchó con los Granada y los Calavera "acompañando" a los que quedaban de los Compañero, hacia tierras de África, también posiblemente con su esposa. Sería un acto de justicia poética este colofón sobre la egregia morisca Cándida Compañero Navarro.

Los bisnietos de Miguel Navarro y Ana Ovex: un duro caminar hacia el exilio

De aquellos pequeños niños, Miguel Navarro y Ana Ovex, que habían tenido una importante descendencia, sólo parece que no habían perecido por los castigos inquisitoriales su nieta Cándida Compañero (¿?) y sus pequeños bisnietos, nietos de su relajada hija Gracia e hijos de su nieto Miguel Enrique Compañero, quemado en la hoguera inquisitorial con su esposa en 1608, como ya hemos apuntado. Estos niños eran Miguel Enrique (portaba un nombre de su abuelo, como su padre), Gabriel, Ana Francisca y María Lupercia. Aznar Cardona nos dice que vio salir de Épila a uno de estos niños con su abuelo materno, formando parte de la caravana de moriscos expulsados en mayo de 1610[34]. Esta interesante noticia es curiosa, pues el matrimonio Compañero-Granada tenía tres hijos y otro más, Miguel Enrique, del primer matrimonio del padre. ¿Habían muerto los otros niños? Es extraño, porque sus padres y otros miembros de su familia, en documentos notariales hechos un año antes de la expulsión, citan a todos ellos. Quizás la cortísima edad de los tres más pequeños hizo que los "obviase" Aznar en su descripción.

La búsqueda de noticias sobre los bisnietos del matrimonio Navarro Ovex no ha terminado y en algún caso ha sido hasta afortunada. Así, sabemos que Miguel Enrique, Gabriel, Ana Francisca y María Lupercia, que salieron hacía el exilio desde el pueblo aragonés de Épila, parece que eligieron Túnez como su segunda patria. De los tres más pequeños hasta el momento no conozco la

34. *Ibídem.*

suerte desde su marcha, pero sobre su hermano mayor, el tercer Miguel Enrique Compañero de la dinastía, Luis F. Bernabé y precisamente M. Epalza (a quien con las aportaciones aquí presentadas rendimos homenaje) nos dan algunas noticias de su presencia en tierras africanas[35]. Parece que Miguel Enrique Compañero, tras un viaje duro y agitado en el que le quitaron el dinero que llevaba y pasados muy distintos avatares, llegó a Túnez, donde debió de rehacer su vida apoyada en los recuerdos de su antigua patria. En esta ciudad residía en octubre de 1612, fecha en que se le cita como "proveniente de Zaragoza, del reino de Aragón", cuando hace una procura a Luis Zapata para que intente recobrar las cantidades de dinero robadas en su viaje. Posiblemente los miembros que quedaban de la estirpe de los Compañero-Navarro partieron de tierras aragonesas y llegaron a Marsella, donde sabemos que algunos moriscos, previendo su expulsión de España, habían llevado dinero e incluso comprado allí casas. Además, en Marsella residía el comerciante aragonés Jerónimo Enríquez, quien negociando con las autoridades francesas y otomanas preparó el viaje de los más acaudalados, entre los cuales cita Epalza a los Compañero. Desde Marsella, a cuya ciudad confirma Aznar Cardona que llegaron, debieron dirigir sus pasos a Túnez, ciudad que fue la más hospitalaria y en la que autoridades y pueblo brindaron a los moriscos exiliados mejor acogida que en otras próximas, como Argel. Posiblemente el joven Miguel Enrique Compañero Navarro ejerció allí de "patriarca" de sus pequeños hermanos y de otros miembros de su familia, se instaló en la zona del Barrio Alto de la ciudad, cerca de la Alcazaba, donde fijaron su residencia los moriscos más ricos y allí llevaron el recuerdo, los usos y costumbres de su verdadera patria, España, formando una sociedad en la que permanecen sus antiguas señas de identidad y en la que aquellos niños, últimos miembros de la saga Compañero-Navarro, intentaron olvidar las trágicas vidas de sus antepasados y las penalidades que ellos mismos soportaron desde su más tierna infancia, infortunios todos que nunca hubieran podido imaginar los primeros miembros de su destacada familia morisca zaragozana: sus bisabuelos Miguel Navarro y Ana Ovex, bautizados como cristianos en el invierno del año 1526.

Resumen

A partir de la pareja formada por Miguel Navarro y Ana Ovex, ricos moriscos zaragozanos, se reconstruye la terrible historia de esta familia aragonesa, emparentada con los más afamados apellidos moriscos de Aragón, como los

35. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus,* XXIV, 2, 1969, pp. 249-327; Id., *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992 y «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca,* Madrid, 1978, pp. 431, 437 y 462 y L.F. Bernabé, «La literatura en español de los moriscos en Túnez», *IX Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, 2002, pp. 449-464.

Compañero o los Çafar. A través de cuatro generaciones asistimos al éxito económico y social de la familia y a su progresiva caída por la incesante persecución inquisitorial. El Santo Oficio acabará aniquilando a casi toda la familia, de la que sólo se salvarán los bisnietos de los primeros al salir expulsados en 1610.

Palabras clave: Moriscos, elite, Aragón, Zaragoza, Inquisición, persecución.

Abstract

From the marriage between Miguel Navarro and Ana Ovex, rich Moriscos from Zaragoza, the history of this Aragonese family is reconstructed. Their family relations extend to some of the best known morisco names in Aragon, such as the Compañero or Çafar. Through four generations, we witness the economic and social rise of the family and its progressive annihilation due to inquisitorial persecution. The Holy Inquisition will end the life of most of the family members, with only some of the grandchildren surviving when expelled from Spain in 1610.

Key words: Moriscos, elite, Aragon, Inquisition, persecution.

 Sharq al-Andalus, 20 (2011-2013), pp. 369-384

LOS MORISCOS ARAGONESES Y SUS LENGUAS

*Louis Cardaillac**

Braudel en 1949, en su obra *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, insistía ya sobre la gran variedad de las comunidades moriscas en España. Recalcó que no hay un solo problema morisco en España sino varios, según las zonas y las épocas[1].

Precisamente la lengua es el distintivo más peculiar de cada una de esas comunidades; es la señal de identidad más característica que las define ya que refleja las condiciones históricas, políticas, sociológicas particulares y diferentes en cada una de ellas.

Bernard Vincent expresó este mismo punto de vista en un capítulo de su obra *El río morisco* que tituló "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos". Su estudio se basa esencialmente sobre los granadinos valencianos y navarros. Deliberadamente sólo alude al caso de los aragoneses que voy a desarrollar aquí[2].

Mi estudio se desarrollará en tres partes: después de presentar a grandes rasgos a esa comunidad, presentaré el uso de las lenguas romances por los aragoneses, o sea el aragonés y el español. Luego analizaré su práctica del árabe, esencialmente escrito, y finalmente estudiaré el caso del aljamiado, el castellano transliterado en caracteres árabes que representa una síntesis de las dos lenguas.

También quiero precisar que varios especialistas que abordaron el estudio de los moriscos aragoneses se interesaron por sus lenguas, pero ninguno de ellos se preocupó por presentar una síntesis y ahondar en el tema. Me refiero a Gregorio Colás Latorre, María Soledad Carrasco Urgoiti, Jacqueline Fournel-Guérin, María José Cervera Fras, Alberto Montaner Frutos, Manuel Lomás Cortés y Bernard Vincent entre ellos. Encontré varias informaciones en sus escritos que aprovecho aquí.

---

* El Colegio de Jalisco, México.

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen á l'époque du Philippe II*, París, Armand Colin, 1949, vol. I, p. 49.

2. Bernard Vincent, *El río morisco*, Granada, Universidades de Granada, Valencia y Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006, pp. 105-118.

¿Quiénes son estos moriscos aragoneses?

Primero, hay que decir de ellos que representan aproximadamente un 20% de la población total (mientras que sus vecinos valencianos, más numerosos, llegan a ser la tercera parte). Se calcula que en el momento de la expulsión fueron más de 60.000 en salir de España. Unos 45.000 aproximadamente salieron de Agde y de otros puertos del Mediterráneo y los demás del puerto de los Alfaques, y eso durante el verano de 1610. El 16 de septiembre se daba por concluida la operación, como comunicaron al monarca los responsables del despliegue logístico.

En Agde todos los documentos de los archivos distinguen a los moriscos aragoneses y a los granadinos. Los aragoneses se embarcaron hasta fines de noviembre de 1610, y todo el año de 1611 el tema de los moriscos aragoneses estará de actualidad en Montpellier, ya que varios procesos fueron incoados y ganados por moriscos que habían sido víctimas de patrones de barcos que les habían despojado de sus bienes en el curso de su viaje al exilio[3].

Efectivamente, dentro de la población morisca de la Península, el morisco aragonés cobra un marcado carácter de excepcionalidad frente a sus correligionarios valencianos o granadinos más analizados. El aragonés, según varios testimonios contemporáneos, ha perdido, al mismo tiempo que el uso de sus vestidos, el de su lengua. Por ejemplo, Lupercio Leonardo de Argensola escribe: "Hay en Aragón como en otros muchos reinos de España muchos moriscos, aunque [allí] en hábito y en lengua no se diferencian de los otros hombres"[4]. Y Covarrubias, que publica su diccionario el año mismo de la expulsión, da la definición siguiente de la palabra tagarinos:

> "Son los moriscos antiguos criados entre cristianos viejos, en lugares de Castilla y Aragón, los cuales saben igualmente nuestra lengua y la suya, de modo que apenas se pueden distinguir ni conocer, salvo por la orden que con ellos se tiene de que vivan en ciertos barrios".

Cervantes, casi al mismo tiempo, nos dice que en Berbería el término de *tagarino* se aplica a los moriscos de Aragón y habla de ellos en términos parecidos a los que usó Covarrubias[5].

Podríamos añadir testimonios inquisitoriales en los que se menciona en diversas ocasiones que esos moriscos aragoneses, según su entorno, hablaban castellano o aragonés. Es notable que el tribunal de Zaragoza no necesitaba intérpretes para interrogar a los reos. Tampoco hubo procesos ni denuncias

---

3. Sobre este punto se puede consultar Louis Cardaillac, *Le passage des Morisques en Languedoc,* Montpellier, 1970.

4. Lupercio Leonardo de Argensola, *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores escrita por Lupercio Leonardo de Argensola,* Madrid, Imprenta Real, 1808, p. 67 (obra escrita en 1604).

5. Citado por María Soledad Carrasco Urgoiti, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II,* Madrid, Castalia, 1969.

contra ellos por hablar la lengua árabe. Es evidente que entre ellos usaron en sus aljamas alguna variante del árabe hablado. Sin embargo, no existe un dialecto árabo-aragonés elaborado como hubo un árabe-granadino y otro valenciano. Es cierto que lo que saltaba más a la vista era su asimilación lingüística a su entorno viejo cristiano.

Se decía de ellos que eran "latinados" o sea ladinos, en su primer sentido. También se llegó a decir de ellos que eran "aljamiados" en contraposición con arabizados.

Esta asimilación lingüística a la sociedad veterocristiana tiene varias explicaciones. Primero, la larga convivencia con los cristianos, la cual empezó ya en el siglo XII cuando se registró el más espectacular avance de las tropas cristianas. En aquella época las huestes de Alfonso I rompieron el frente de los almorávides. Los últimos conatos de resistencia armada fueron aniquilados en Cutanda en 1120. El fin del dominio político de los musulmanes provocó el debilitamiento paulatino de las expresiones culturales en lengua árabe[6].

El mudéjar aragonés poseía su propia cultura islámica y la mantendrá a lo largo de los siglos, aunque en situación de vencido, lo que dificultaba la empresa. Esas poblaciones siempre se consideraron naturales de aquellas tierras en las que muchos tenían sus raíces remotas. De su cultura, similar a la del resto del Islam, van a conservar unos rasgos privativos que mantendrán celosamente bajo el amparo y las garantías de la protección jurídica que les deparaban la Casa aragonesa y los nobles. El mudejarismo, fenómeno típicamente aragonés y que se propagó después con los avances de la Reconquista, tuvo aquí un desarrollo de varios siglos.

Esta convivencia heredada de la Edad Media se acentuó en el siglo XVI con la conversión de los mudéjares en 1526. Así se aumentaba para ellos el peligro de aculturación.

El morisco aragonés es en el siglo XVI en un 90% un vasallo de señorío laico o eclesiástico y en un 10% es hombre libre. Es decir, que en su mayoría están metidos en un sistema social en el cual el señor asume la jurisdicción civil y criminal. Controlaba el señor el concejo heredado de la aljama. No sólo el nuevo convertido de moro dependía directamente a través de esa organización social de la nobleza o de la iglesia, sino que estaba vigilado por la red inquisitorial, a la cual están sometidos todos los moriscos, cualquiera que sea su condición social[7].

Además de este pasado de varios siglos en común, otra circunstancia va a contribuir a dar a las comunidades moriscas aragonesas un rasgo peculiar: su si-

6. Ver sobre este punto la ponencia de María Luisa Ledesma Rubio, «Los mudéjares aragoneses: de la convivencia a la ruptura», en *Destierros aragoneses I Judíos y moriscos,* Zaragoza, Institución de Fernando el Católico, 1988, pp. 171-188.

7. Sacamos varias informaciones de Gregorio Colás Latorre, «Los moriscos aragoneses y su expulsión», en *Destierros aragoneses*…, pp. 189-215.

tuación geográfica[8]. No hay, contrariamente a Valencia, comarcas enteramente moriscas, sino que, en un mundo dominado por los cristianos viejos, los núcleos conversos están diseminados por todo el territorio con mayor o menor densidad. Cierto, hay algunas zonas en que la proporción de moriscos es particularmente alta, por ejemplo en el valle del Jalón, a lo largo del río Huerva, o en los meandros del Ebro, cerca de Sástago, o en la región de Huesca, al pie de los Pirineos, o en las llanuras de Belchite, también en las estribaciones del Moncayo al norte del Calatayud y en la provincia de Teruel, en su parte norte. En el censo de 1593 de la Inquisición de Zaragoza aparecen 55 pueblos con la mención de "todos moriscos". Pero en otros muchos la población es mixta, con diferencias notables en la proporción de unos y otros.

En las ciudades principales existieron a lo largo del siglo morerías, llamadas después de la conversión barrios de convertidos.

La práctica de las lenguas romances

En esta diversidad poblacional, las lenguas de los cristianos son prácticamente conocidas por todos, hasta el punto de que nunca los obispos pedirán la ayuda de sacerdotes que conozcan árabe para la evangelización, a la diferencia de Granada y Valencia.

En Aragón se utilizaron dos lenguas romances: el español y el aragonés. La aragonización y la castellanización son un fenómeno generalizado y particularmente manifiesto en las élites que no sólo hablan el castellano o (y) el aragonés sino también lo escriben. Es cierto que aquello denota una progresiva y evidente asimilación a la sociedad cristiana que los envuelve. El fenómeno se produjo progresiva y espontáneamente como producto de la larga convivencia y la inmersión en una sociedad romance hablante.

Del uso del aragonés por los moriscos nos quedan varias pruebas. Se conocen dos obras clandestinas que se escribieron en este dialecto especial de Aragón: el *Rekontamiento del libro de Aleixandre* y el *Poema de alabanza de Mahoma*.

Además, es notable que hasta en los escritos castellanos esos moriscos utilizan una lengua plagada de aragonesismos. Pues la literatura aljamiado-morisca es española en su más amplio sentido, y sólo muy limitadamente castellana, ya que la mayor parte de los escritos aljamiados son de origen aragonés. Prácticamente todos los autores de las ediciones de los textos publicados hasta ahora señalan esta influencia del aragonés en la lengua de los moriscos[9].

---

8. Escribe Gregorio Colás Latorre: "La distribución geográfica y un pasado de varios siglos en común constituyen dos elementos fundamentales, a la hora de abordar el estudio morisco en Aragón", *Ibídem,* p. 198.

9. Es el caso de las ediciones de los textos publicados en la colección de los textos publicados en la editorial Gredos bajo la dirección de Álvaro Galmés de Fuentes (CLEAM).

La castellanización es mucho más importante en la época morisca. En el siglo XVI el castellano ha superado ya al aragonés. En los manuscritos tardíos, todos en castellano, los aragonesismos no son más que esporádicos y se utilizan al mismo tiempo que sus equivalentes castellanos: *feyto* frente a *fecho*, konsello frente a *konsejo*, etc.[10].

La castellanización denota una progresiva asimilación cultural a la sociedad cristiana que los envuelve. Uno de los refugiados en Túnez, en una de sus obras escritas en el exilio, incluye una novela ejemplar a la española, entreverada de versos de Lope y Garcilaso y otros autores del Siglo de Oro. Manifiesta así una identidad cultural española, adquirida en el suelo de su patria hispánica[11].

Sobre la asimilación cultural a la sociedad cristiana, Gregorio Colás Latorre cita las representaciones teatrales que se hicieron en varios pueblos moriscos en 1574 del *Auto de la destruyción de Troya* y de *La comedia pastoril de Torcato*[12]. La Inquisición supuso que esas obras se compusieron y se representaron para festejar la caída de La Goleta en manos de los moros cinco meses antes. Estas dos obras son la evidencia de la integración lingüística en el mundo cristiano, pero no ideológica. Los moriscos no se niegan a utilizar el castellano para celebrar victorias de sus correligionarios en contra del mundo cristiano. Y estas celebraciones se acompañan de algunas muestras más que indican el alto nivel de su integración en la sociedad de los dominantes. En efecto, la Inquisición escribió a Felipe II que en varias circunstancias celebraron las victorias islámicas sobre los cristianos: "se vistieron como moros y se hizieron juegos de cañas, corrieron toros y otros muchos regozijos". Teatro escrito en castellano, juegos de cañas y corridas de toros representan unos indicios que van en el mismo sentido: nos muestran una fuerte penetración de la civilización dominante ambiental en la vida morisca.

Pero al mismo tiempo que aceptan esta asimilación social y especialmente lingüística, los moriscos afirman su identidad. Admiten este tipo de relaciones como un hecho consumado, irreversible, lo que quiere decir que hacen la parte del fuero.

Esta lengua española, que ya es parte de su identidad adquirida, la van a usar como una herramienta en su defensa. En actitud de resistencia, expresarán en castellano su vivencia del Islam. Se la apropian como vehículo de sus creencias y de sus prácticas islámicas.

---

10. Véase la ponencia de Gisela Labib sobre la lengua de los moriscos y el aragonés, «El papel de la literatura aljamiada en la transmisión de algunos aspectos de la lengua árabe sobre el aragonés», *Actas del Coloquio internacional sobre la literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Editorial Gredos, 1978, pp. 337-363.

11. Se analiza otros muchos puntos en común entre obras literarias españolas o europeas y los escritos moriscos en la ponencia de Álvaro Galmés de Fuentes, «El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos», *Actas del Coloquio internacional*…, pp. 189-210.

12. Gregorio Colás Latorre, «Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y de la política», *Sharq al-Andalus,* 12, 1995, pp. 147-168. Las obras de teatro han sido publicadas por Francisco Yndurain, *Los moriscos y el teatro en Aragón*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1986.

Es de gran interés evocar rápidamente la producción escrita en español de esos moriscos aragoneses y citar algunos de sus autores conocidos.

La temática de estos textos es muy diversa. Primero existió una literatura que podemos llamar de viaje. Se trata de varios itinerarios difundidos por todo Aragón que permiten a los moriscos organizar su huida hacia los países islámicos, antes de la expulsión, unos pasaban por Bearn y otros se dirigían al Mediterráneo[13]. Existe otro texto que evoca la peregrinación de un aragonés a La Meca. Se ha publicado con el título de *Las coplas del peregrino de Puey Monçón*[14].

Otra categoría de textos son las profecías llamadas "jofores" o "alguacías" que anunciaban la próxima venida de un libertador y que levantaban el ánimo de los moriscos en los momentos de crisis. Metidos en un ambiente milenarista ponían sus esperanzas en la llegada de un mesías.

También abundan en español, y eso es muy interesante, varias obras de polémica anticristiana. Así, emplear el español no es para ellos ningún compromiso ideológico con la sociedad cristiana vieja, ya que la lengua española viene a ser aquí no sólo una herramienta de defensa sino de ataque.

El ejemplo más ilustrativo que se puede citar es el de Juan Alonso Aragonés, que demuestra en una poesía en versos de romance a la vez su gran cultura hispánica y el grado extremo alcanzado en la polémica anticristiana[15]. El poeta apostrofa a los critianos, preguntándoles cómo pueden afirmar que comen a su Dios con la hostia, cuando todo lo comido ha de someterse inevitablemente a los procesos digestivos. Escribe:

> "Bosotros que en una ostia,
> tenéis por fe que está Dios
> mirad qué gentil alivio,
> lo que se come se saca
> que dezís el sagramento,
> y os coméis aquel Dios buestro,
> pues se sabe por muy Zierto
> por aquel postigo biejo"[16].

Estamos aquí ante una reinterpretación escatológica y escandalosa del romance épico de *Entierro de Fernandarias.*

Y en cuanto a los autores moriscos aragoneses que proclaman su identidad islámica en sus escritos en español, sólo citamos a dos poetas que escribieron en vísperas de la expulsión. El primero de ellos, Muhammad Rabadán, en un largo

13. Estos itinerarios han sido estudiados y publicados por varios autores.

14. La obra ha sido publicada por Mariano de Pano y Ruata, *Las coplas del peregrino de Puey Maçón, viaje a la Meca en el siglo XVI,* Zaragoza, Comas Hermanos, 1897.

15. Ms. 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fs 205ro–208ro. Citado en Louis Cardaillac, *Morisques et Chritiens, un affrontement polémique 1492-1640*, París, Klincksieck, 1977, p. 481.

16. Ver *Actas del Coloquio internacional...*, pp. 233-234.

poema exalta "el esclarecido linaje del Profeta y el pueblo árabe", en la introducción nos precisa que redactó su obra para los que pudieran dudar, precisamente a causa del prolongado contacto con los cristianos. Escribe:

> "Aunque la fe y creyençia estaba refirmadísima en todo nuestro reino por la graçia de Allah, tahala, siempre las tales cosas entre la gente flaca suelen causar tibieza y escándalo en corazones tan flacos, de amonestación muy limitada y tan inçitados e induçidos y amenazos y prendidos de los bravos alquefirinos [infieles], que sólo en esto ponían su felicidad y gloria"[17].

Otro poeta es Muhammad Devera, quien también lamenta la pérdida entre los suyos "del lenguaje arábigo por la grande opresión y apretura que siempre avemos tenido en bivir entre nuestros enemigos"[18]. Pero al mismo tiempo se muestra comprensivo con esa aceptación de las lenguas romances entre ellos. Una postura que pudo parecer ambigua.

Lo que quiere decir es que entre los moriscos aragoneses no hay ningún Ibn Daúd que se levante para proclamar: "Quien pierde su lengua pierde su ley", como lo hizo precisamente este morisco granadino en el momento de la sublevación de las Alpujarras. Los intelectuales moriscos aragoneses abordan el problema lingüístico con otro sesgo. Para ellos se trata de convertir una derrota lingüística en victoria: a través del castellano se esfuerzan por conservar sus creencias islámicas. En la última parte de este estudio veremos cómo esos moriscos van a ser además autores de un fenómeno creador importante: van a apropiarse de la lengua romance de sus adversarios haciendo de ella una lengua mixta, el aljamiado, que ilustra su personalidad más profunda e íntima. La base será el castellano y la vestidura, el árabe, es un castellano transliterado en caracteres árabes. El aljamiado es un idioma dividido como su propia personalidad compleja. Es a la vez la expresión de una realidad y la de un anhelo, la manifestación de un espíritu de resistencia frente a la degradación cultural impuesta por las circunstancias[19].

Pero a pesar de todos esos esfuerzos por conservar su identidad islámica, y a pesar de aceptar todas esas asimilaciones culturales, especialmente la lingüística, los moriscos toman conciencia de que, a la larga, todos esos esfuerzos pueden resultar vanos. Los intelectuales se levantan en contra de la pasividad de algunos que se dejan asimilar completamente y de vez en cuando lanzan un grito casi desesperado y de advertencia solemne. Por ejemplo, en el Ms. III de la colección los manuscritos de la Junta, uno de los que fueron encontrados en Almonacid de la Sierra, se encuentra esta amenaza del infierno para los mo-

17. Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens...*, pp. 70-71.

18. *Ibídem*, p. 145.

19. Los estudios sobre el aljamiado abundan. El más reciente estudio publicado es la magnífica síntesis de Luce López Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España,* Madrid, editorial Trotta, 2009.

riscos que frecuentan demasiado a los cristianos: "El muslim que acompaña con el cristiano cuarenta días por amistad dél, si muere en estos cuarenta días, muere descreyente y va a yahanam"[20].

La lengua árabe escrita

Acabamos de ver cómo esos moriscos, a pesar de haber casi perdido la práctica oral de la lengua árabe y de haberse asimilado lingüísticamente a la sociedad cristiana que les rodea, conservan su fe musulmana. Y para ello cuentan con dos circunstancias favorables.

Primero, su condición de vida: viven en aljamas. La aljama en un sentido etimológico es "la comunidad" en la que habita el mudéjar primero, luego los moriscos. Es el sostén de la comunidad musulmana dentro de la sociedad cristiana. Allí apartado puede emprender un movimiento clandestino de resistencia frente a las presiones cristianas[21]. La institución de la aljama adquirió su carácter definitivo en Aragón en los altos siglos medievales XII y XIII, luego, según el modelo aragonés, se implantará en Valencia, las dos Castillas y Extremadura. En la época de los moriscos, en Aragón se llamará "concejo de cristianos nuevos de moros", conservando su estructura eficaz para mantener la cohesión de la comunidad.

El segundo elemento favorable es la presencia entre los moriscos de alfaquíes[22]. Muchos de ellos fueron llevados a la Inquisición por ser propagandistas del Islam, o sea dogmatizadores. Son los profesionales de la religión, desempeñando un gran papel en toda la vida religiosa y social de la comunidad. Es impresionante el número de alfaquíes condenados por el Santo Oficio: unos vivían en las aljamas y otros son itinerantes, desplazándose a petición de los habitantes. En Aragón aparecen, más que en otras regiones, como el contrapeso del párroco en sus parroquias. De hecho compiten en influencias.

Muchas veces, los alfaquíes se encargan de la instrucción religiosa ya que eran apreciados por su ciencia coránica; la expresión "sabio en la secta" es muy usada en los procesos inquisitoriales. Así en 1588, Alexos Funero, a solicitud del dueño de una casa, enseñó "la zala" y las "azoras de moros" a dos hijos de la familia, copiando con mucho cuidado el texto de las oraciones delante de ellos y enseñándoles a leerlas, "para que aprendiesen mejor las dichas azoras las escribía

20. Ms. III del Instituto Miguel Asín, Madrid, fº 134rº.

21. Ver la ponencia de Míkel de Epalza, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses...*, pp. 221-223. Especialmente el apartado dedicado a la aljama.

22. Sobre el papel de los alfaquíes en las aljamas ver Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios, La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia,* Madrid, ediciones Destino, 2009, p. 144 y siguientes. También muchos casos de alfaquíes presentados en Jeanne Vidal, *Quand on brûlait les morisques 1544-1621,* Nîmes, Imprimerie Barnier, 1986.

de su mano en letra moriega en un cuadernico"[23]. En un pueblo apartado aragonés, Jarque, un joven alfaquí de apenas 22 años supo ganarse la confianza de los vecinos: "teniéndolo por buen alfaquí lo llevaron conducido a un lugar de moriscos para que les enseñase la secta y le señalaron salario por ello".

En otra circunstancia, veremos cómo la Inquisición se mostrará preocupada por esta competencia desleal y herética con las autoridades religiosas católicas y dirá de esos alfaquíes: "sabían de cierta ceremonia por las ánimas de los difuntos como los cristianos hacen decir misa"[24].

Los alfaquíes, además, están presentes en las "juntas" que muchas veces se transforman en reuniones políticas en que su parecer es siempre muy respetado. Son los portavoces de un Islam ofensivo. En esas reuniones animan a sus correligionarios a mostrarse firmes y riñen a las personas que se apartan de las prácticas del Islam. Es el caso de Lope Zapatero, "que persuadía a los testigos hiciesen ceremonias de moros y viviesen en observancia de la secta de Mahoma porque de otra manera no se podían salvar"[25].

Y todos esos alfaquíes saben el árabe coránico. Una de sus misiones es, como lo hemos visto en el caso de Alexo Funeros, difundir gracias a sus conocimientos lingüísticos del árabe escrito el Islam. Los inquisidores son conscientes de que son ellos los que dificultan al extremo los intentos de la Iglesia para borrar entre los moriscos las huellas del Islam. Los inquisidores de Zaragoza en 1579 mandan una carta al inquisidor general en la que escribían:

> "Hemos dado cuenta a vuestra señoría de quán al descubierto viven estos convertidos de la secta de Mahoma y de los libros que tienen por enseñarla y sospechas grandes de que tratan con otros moriscos y aún con los de Argel; y el remedio que parece más conveniente es prender a los alfaquíes y principales dellos".

Estas frases son muy claras: esos moriscos aragoneses, más apartados que los valencianos del Maghreb, hacen todos sus esfuerzos por no perder el contacto con el Islam a través de esos textos árabes. Y esos textos son de dos clases principales: primero el Corán, que es el texto básico, y segundo las vidas genealógicas y alabanzas del Profeta Muhammad que fue su transmisor. Y son tan numerosos y están tan difundidos que Jacqueline Fournel-Guérin les dedicó un artículo muy bien documentado[26].

El árabe escrito ocupa en la escala lingüística el lugar más alto por ser precisamente la lengua del libro revelado. Son una minoría los que lo saben leer y

---

23. Citado por Jeanne Vidal, *op. cit.*, p. 41.
24. *Ibídem,* p. 41.
25. *Ibídem,* p. 42.
26. Jacqueline Fournel-Guérin, «Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise, 1540-1620», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* Madrid, t. XV, 1979, pp. 241-259. También de la misma autora: *Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620)*, Tesis de tercer ciclo, Montpellier, 1980. Esta es una obra fundamental sobre moriscos aragoneses.

un número todavía más reducido los que lo entienden. Y aunque sea sólo una lengua escrita no es una lengua muerta, sino fuente de vida para todos ellos.

Es impresionante el número de coranes que circulan. Las familias ricas poseen varios, Juan Compañero, por ejemplo, que vive en Zaragoza, posee en su casa unos treinta[27]. Los hay de todos los tamaños: según la Inquisición unos son grandes como un misal, mientras que otros son como un breviario. Otros pequeñitos se pueden llevar en el bolsillo, se les denomina cuartas de Alcorán. Existen redes de productores, iluminadores, copistas, encuadernadores, vendedores y compradores. Numerosos talleres de copistas fueron descubiertos a lo largo del siglo del XVI en Calanda, Codo, Aranda, Trazmos, Ambel, Almonacid de la Sierra, Cuchillos, Brea…

No es que la gente lo entienda. Varios de los poseedores ni saben leer pero para todos ellos es la expresión salvífica de la palabra divina. En las familias se hace un gran esfuerzo para aprender a leer el árabe. En varios pueblos se señala la presencia de varias personas que son "preceptores y enseñadores" de muchachos moriscos. En los procesos se mencionan varias escuelas coránicas clandestinas a cargo de alfaquíes o el papel del padre que enseña a sus hijos a leer el Corán.

Pero hay una gran diferencia entre leer el Corán y entender lo que se lee. Para facilitar su comprensión, los aragoneses imaginan una solución lingüística que les es propia: publicaron coranes bilingües[28]. En una línea escribían el texto árabe y en la otra su traducción al español. Estos coranes árabes de versión española interlineal fueron en Aragón preferidos a los coranes propiamente aljamiados, es decir escritos en español transcrito con caracteres árabes.

Y así el Corán constituye la base de esa literatura árabe aragonesa hasta el punto de ser la obra más copiada y comentada por los moriscos.

Los demás textos aragoneses escritos en árabe que fueron encontrados en Aragón son por lo esencial textos de polémica, heredados de los mudéjares, que sirvieron de base a la polémica anticristiana. Señalamos los más importantes.

Entre las obras en árabe más poseídas está el *Kitāb al-šifā… El libro del remedio para la enseñanza de los derechos del enviado de Dios* cuyo autor es Qāḍī ʿIyāḍ. Es el autor más leído por los moriscos y el más citado, especialmente por Bejarano, Aḥmad al-Ḥanafī y Juan Alonso Aragonés y el autor del manuscrito 9650 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Todos utilizan y desarrollan el gran argumento del Qāḍī ʿIyāḍ: Mahoma es el sello de los profetas y su venida estaba ya anunciada en las escrituras judías y cristianas[29].

---

27. Sacamos estas informaciones de Jacqueline FOURNEL-GUÉRIN, «L'Inquisition de Seragosse», en *Les morisques et l'Inquisition* (bajo la dirección de Louis Cardaillac), París, Publisud, 1990, pp. 171-187.

28. Sobre estos coranes bilingües: Juan VERNET, «La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados», *Actas del Coloquio internacional...*, pp. 123-146.

29. Ver Louis CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos...*, pp. 199-200.

También se encontró entre los manuscritos de la librería morisca de Almonacid un resumen de la obra del gran polemista oriental al-Gazāli, autor de *Al-rad al-ŷamīl, Refutación excelente de la divinidad de Jesucristo según los evangelios*[30]. Los moriscos muchas veces citan esta obra. Se sabe que la copia de Almonacid fue realizada en la madrasa del arrabal de los musulmanes de Zaragoza en tiempos mudéjares.

La lengua aljamiada

En la óptica morisca existen dos expresiones lingüísticas: la *ʿarabīya* y la *ʿaǧamīya,* palabras que se transcriben en español como la algarabía y la aljamía. La *algarabía*, según los especialistas, no es la lengua árabe clásica, sino un sistema "en el que se encuentran numerosas faltas ortográficas y gramaticales" por la distancia y separación de las fuentes del arabismo. En cuanto a la *aljamía*, el término, de origen árabe, designa cualquier lengua no árabe, "aquí se trata del castellano-aragonés de los moriscos, pero puede referirse a cualquier idioma que no sea el árabe, como el persa o el turco". Esta aljamía hablada por los moriscos es muy marcada en Aragón por quienes la hablan: el castellano de los moriscos incluye muchos arabismos y aragonesismos.

Pero con el tiempo las palabras aljamía y aljamiado evolucionaron. Concretamente el aljamiado designa la forma de civilización escrita, característica de los moriscos aragoneses (y luego de los castellanos). Estos textos forman la literatura aljamiada. A través del castellano van a conservar sus creencias islámicas. Pero, al mismo tiempo, utilizan la grafía árabe al transcribir la lengua romance que hablaban. La conservación de los signos del alifato era el último vestigio de su cultura islámica que mantenían en secreto. Esta escritura representaba el lazo de unión que entre ellos mantenían y que, a su vez, les vinculaba con su propia comunidad islámica.

Muchos de sus manuscritos se han descubierto después de la expulsión de los moriscos, en los escondrijos donde los habían abandonado los moriscos. El mayor hallazgo fue el que se dio en Almonacid de la Sierra y que consta de unos 400 volúmenes: parece que era el fondo de un almacén de un librero morisco. Otros hallazgos se dieron en varios lugares, especialmente en Belchite. Varios proceden de las comunidades moriscas que se asentaban en las riberas del río Ebro y en los valles de sus afluentes de la margen derecha: Queiles, Huerva, Martín y Jalón entre otros.

Los moriscos se apropiaron de la lengua romance de sus adversarios y a través de ella crearon una importante corriente al aceptar escribir en una lengua no árabe, especialmente de temas religiosos islámicos.

30. *Ibídem,* pp. 196-198.

Esta lengua la hicieron suya: no sólo la vistieron con un disfraz árabe, escribiéndola con los caracteres del alifato árabe, sino que dieron un paso más. A través de ella se esforzaron por recrear unas estructuras de frase que se acercan al árabe escrito, y también utilizaron unos giros gramaticales arabizados y unos "calcos semánticos" que les permitían acercar su vocabulario a los conceptos coránicos[31]. Con todos esos trasvases al castellano y aragonés crean en cierta manera una lengua nueva. Fue, ni más ni menos, una manera de islamizar el castellano. En este sentido se habla de la hibridez de los textos aljamiados moriscos.

Míkel de Epalza en un artículo clarificador interpreta esta evolución de la situación de aculturación de los aragoneses no como una señal de derrota sino, paradójicamente, "como un signo de fuerza y confianza en sí misma de la cultura islámica de los musulmanes"[32]. El mismo autor escribe también: "Intentaron islamizar el castellano, insertar el islam en la sociedad cristiana hispánica". Este fenómeno no se dio en Murcia ni en Extremadura ni en las regiones catalanohablantes de Cataluña y Valencia. Es curioso constatar que el área del aljamiado coincide con el área del arte mudéjar. Estos dos fenómenos son expresiones parecidas de esa convivencia secular de dos civilizaciones que llegó a cierto sincretismo.

Esta situación particular de los moriscos aragoneses, lingüísticamente asimilados a los cristianos, no dejó de alimentar las fobias de los cristianos viejos y de la Inquisición. Estos moriscos tan parecidos al resto de la población en sus trajes y lenguas llegaban a ser indistinguibles y por lo tanto más peligrosos, ya que podrían así disimular el peligro que representaban. El riesgo era de desintegración de la sociedad desde el interior, y lo que temía la inquisición es precisamente que intentaran islamizar desde dentro a la sociedad cristiana vieja aragonesa. El mismo temor que se tuvo en Andalucía cuando unas generaciones antes se creó la Inquisición en Sevilla contra una comunidad perfectamente asimilada culturalmente a la sociedad veterocristiana, la de los conversos judíos. En Aragón cada vez que se descubría un caso que podía fomentar este miedo, la Inquisición actuaba con mucho rigor. Citemos algunos de esos casos que muestran que la Inquisición pretende oponerse al Islam militante y organizado que, según ella, estaba ganando terreno en las fuerzas vivas del catolicismo, es decir, hasta en el mismo clero.

El aislamiento geográfico de muchos pueblos aragoneses, lejos de carreteras fácilmente transitables, facilitaba la cohesión del grupo morisco que los poblaba. En ellos el cura llegaba a declararse impotente. Es el caso de Gea de Albarracín, situado en el límite noroeste de la Inquisición valenciana. Allí los moriscos son "tan moros como los de Argel". Mosén Lorenzo Lope, que era el párroco desde hacía más de doce años, tenía que aceptar, por ejemplo, que enterrasen a

31. Reinhold Kontzi, «Calcos semánticos en textos aljamiados», en *Actas del Coloquio internacional*..., pp. 315-336.

32. Míkel de Epalza, *op. cit.*, pp. 223-227.

los muertos "en tierra virgen, que si no lo hiciera, entendiera que le habrán de matar". También les permite la práctica del ayuno de Ramadán y los absuelve fácilmente de sus pecados de infidelidad recibiendo de ellos algunos regalos a cambio: "la absolución en sí la da condicionalmente; todos los delitos de aquella gente se resuelven en una carga de leñas"[33]. A descarga suya hay que decir que los párrocos de los pueblos moriscos varias veces fueron maltratados por sus fieles, sobre todo cuando hay sospecha de que los haya denunciado a la Inquisición; así el cura de Brea fue asesinado en 1608. Se le acusó de ayudar a su hermano, familiar del Tribunal y de ser autor de muchas denuncias.

Peor todavía, una larga serie de curas fueron acusados de ser cómplices del Islam y de situarse en el otro campo. Veamos algunos casos[34]: mosén Domingo Pérez, cura de Rueda de Jalón, tiene una compañera morisca con quien comparte su vida. Reza las oraciones coránicas y degüella las aves destinadas a su consumo invocando a Allah. Además cubrió los muros de su iglesia con escritura árabe. En Calanda, mosén Juan Lozano anima a sus parroquianos a que no denuncien a los moriscos. En la iglesia de Santa María de Zaragoza, uno de los vicarios es morisco, vive maritalmente con una morisca que le dio seis hijos. En 1610 se le acusa de practicar el Islam. El caso más curioso es el del cura de Rodén, que todos consideran como un buen musulmán por su obediencia a las prácticas religiosas islámicas. En Cuaresma, dice de todos sus fieles que hay constancia de haberse confesado sin ni siquiera oírlos, hasta que, conociendo su benevolencia, muchos moriscos acuden de los pueblos vecinos a pedirle el mismo favor. En 1610 se le condenará a la abjuración, dos años de reclusión en un monasterio y cuatro años de suspensión de su ministerio.

A partir de 1560, la Inquisición aragonesa se hizo todavía más represiva. Es notable que el tribunal de Zaragoza, junto con el de Valencia, fue uno de los dos más severos de la Península. Entre los dos juzgarán la mitad de los moriscos condenados en España: 2.371 para Zaragoza y 2.465 para Valencia, o sea 60% y 73% respectivamente del total de encausados por ambos tribunales. Hasta en su forma más dura de la represión, Zaragoza se lleva la palma: en Aragón, un centenar de moriscos fueron quemados en la hoguera (4,2% de los condenados) mientras que en Valencia representan el 1,3%, es decir 30 personas[35].

Así pues la Inquisición quiso combatir lo que consideraba como un intento de reconquista espiritual; se trataba de contrarrestar a toda fuerza ese Islam aragonés que por tal podía amenazar la unidad religiosa del reino.

Otro aspecto que preocupó también a los inquisidores a lo largo del siglo XVI, pero sobre todo a partir de 1568, fecha de la sublevación morisca de las Alpujarras, fue el aspecto político del problema morisco. A partir de ese momento los objeti-

33. Citado por Jeanne VIDAL, *op. cit*., pp. 64-65.

34. Sacamos estas informaciones de Jacqueline FOURNEL-GUÉRIN, «L'Inquisition de Seragosse...», p. 180.

35. Sacamos estas cifras de Jeanne VIDAL, *op. cit.*, pp. 170-173.

vos religiosos y políticos del tribunal se confunden. En Aragón –así como en Valencia– los jefes religiosos de las aljamas desempeñan un papel político. A través de ellos se establecen contactos con protestantes de Navarra o turcos del Maghreb. La Inquisición se entera de que algunos de esos moriscos pretenden suscitar una sublevación comparable a la de las Alpujarras y que acumulan armas. En tres ocasiones, en vano, se intentará desarmarlos. Ya en los procesos las palabras "reo" y "junta" serán substituidas por las de "delincuente" y "complicidad".

El periodo de mayor actividad antimorisca por parte de la Inquisición se sitúa entre 1576 y 1593. Corresponde a un progreso acentuado otomano en el Mediterráneo[36]. El poder político se siente amenazado y la Inquisición lo apoya persiguiendo cualquier intento de sublevación o de conspiración, verdadero o supuesto. La Inquisición procura descubrir los preparativos de alianzas con los turcos y llega a detener a varios moriscos que se cartean con Constantinopla o Túnez[37].

Todo ello significa que los moriscos, a los ojos del poder y de la Inquisición, representan un gran peligro. Para esas distintas instituciones, su asimilación a los cristianos viejos no es más que fachada, ya que fundamentalmente pertenecen al campo de los enemigos de España. Piensan que amenazan su territorio por estar en connivencia con los enemigos exteriores, y por ser unos militantes agresivos del Islam.

Todas esas fobias irán creciendo en la primera década del siglo XVII y contribuirán a la toma de decisión de la expulsión. Rafael Carrasco analiza perfectamente en su libro *Deportados en nombre de Dios*, el entramado de esas conspiraciones subrayando que:

> "tal actitud correspondía a un claro endurecimiento de la práctica inquisitorial contra moriscos que muchos especialistas ya han subrayado. En realidad, la Inquisición tomó el pretexto de la supuesta conspiración para asestar un gran golpe en la cabeza de aquella sociedad morisca que soñaba con desbaratar desde hacía tiempo"[38].

Conclusión: las lenguas de los moriscos aragoneses después de la expulsión

Los expulsados del Maghreb, especialmente en Túnez, tuvieron tendencia a formar grupos, como si fueran la perpetuación de las aljamas, agrupándose cada vez que les era posible según su origen. Para aragoneses y castellanos la lengua

36. *Ibídem,* p. 143.

37. *Ibídem,* pp. 54-61.

38. Ver especialmente el capítulo de Rafael Carrasco, «La gran conspiración morisca y la desunión de las aljamas», en *Deportados en nombre...,* pp. 154-191.

castellana siguió siendo un elemento de su identidad, por lo menos para las primeras generaciones. La práctica del castellano perduró hasta el siglo XVIII en algunos pueblos tunecinos, como lo señalan varios viajeros. Por ejemplo, Peyssonnel en su obra *Récit d'un voyage sur les côtes de Barbarie* declara que en aquella época casi todos los habitantes de origen morisco hablaban todavía español[39].

Progresivamente se asimilaron lingüísticamente a la población local, practicando en su vida cotidiana el árabe tunecino. En cuanto al árabe coránico y a la lengua escrita los tuvieron que aprender. Nos quedan varios abecedarios y libros de aprendizaje del árabe que fueron escritos para ellos[40]. Se sabe que, en un principio, el piadoso Abū al-Gayṯ acogió a los moriscos por razones religiosas y humanitarias y les permitió que se instruyeran en la fe musulmana en su propia lengua castellana.

Además, estaba vigente en Túnez y otros países de la orilla del Mediterráneo una lengua oral que el carácter cosmopolita de la población y las necesidades de la comunicación impusieron. Esta lengua es un *sabir* –en realidad una mezcla de lenguas– que utilizaban mercaderes, cautivos, turcos, árabes y renegados de distintas nacionalidades para intercambiar. Es la famosa *lingua franca* que conocemos mejor ahora gracias a valiosos estudios recientes de Míkel de Epalza[41] y de Jocelyne Dakhlia[42]. Esta última investigadora aporta algún que otro testimonio acerca del uso de la lingua franca por los moriscos exiliados –¿serán aragoneses?–. Cita al padre Antoine Quartier que escribe hacia 1660 en las memorias de su cautiverio que encontró a un morisco y a su familia en la región de Mesrata, al este de Trípoli; con ellos el padre pudo hablar en esta lengua franca y el morisco a su vez le contó que después de vivir en Túnez algún tiempo se estableció en esta región poco controlada por los turcos[43].

Así fue la epopeya de la comunidad morisca de Aragón vista a través de su lengua. No cabe duda de que el fenómeno lingüístico la distingue de los demás núcleos poblacionales moriscos de la Península.

---

39. Citado por Jaime Oliver Asín, «Un morisco de Tunis, admirateur de Lope: Étude du Ms S2 de la collection de Gayangos», en Míkel de Epalza y Ramón Petit, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, Instituto General de Relaciones Culturales, 1973, p. 209.

40. Varios de esos manuscritos fueron comprados en Túnez por el arabista Gayangos en el siglo XIX y están hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid.

41. Míkel de Epalza, «La naturaleza de la lengua franca de Argel y Cervantes», en *Cervantes entre las dos orillas,* Alicante, Universidad de Alicante, edición de María Jesús Rubiera Mata, 2006, pp. 85-116. Ha aparecido en Valencia, después de entregar el texto de este artículo, el libro póstumo que Míkel de Epalza escribió en colaboración con Abdel-Hakim Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes andalusíes (siglos XVII y XVIII). Material léxico y onomástico documentado, siglos XVIII-XX*, Valencia, Universitat de Valencia, 2010 (Biblioteca de Estudios Moriscos, n.° 6).

42. Jocelyne Dakhlia, *Lingua franca, une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008.

43. Id., «La langue franque méditerranéenne: assymétrie de la frontiére et illusion du creuset», *Cahiers du Centre de Recherches Historiques,* Paris, EHESS, n.º 42, 2008, pp. 143-144.

Resumen

Caracterización lingüística de la comunidad morisca aragonesa como comunidad hispanohablante pero que sigue conservando unas relaciones especiales con el árabe como lengua sagrada. El recurso a lo aljamiado es prueba tanto de la cohesión social de esta comunidad, como de su resistencia a la aculturación provocada por su situación de minoría, simbolizada también en el activo papel de sus alfaquíes.

Palabras clave: moriscos, Aragón, aljamiado, español, árabe.

Abstract

Linguistic characterization of the Aragonese Morisco community as Spanish-speaking community but still retaining a special relationship with Arabic as Sacred Language. Recourse to aljamiado is a proof of both the social cohesion of this community, and its resistance to acculturation caused by their minority status. This resistance is also symbolized by the active role of the *fuqah$^{a'}$*.

Key words: Moriscos, Aragón, aljamiado, Spanish, Arabic.

LOS HERMANOS BERRIO: CAPITAL MORISCO, MEDIACIÓN POLÍTICA Y TRANSFORMACIONES COMUNITARIAS*

*Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves***

INTRODUCCIÓN

El presente artículo supone una aplicación práctica del planteamiento general de investigación en relación con las élites moriscas que proponemos en el trabajo monográfico que lleva por título *Las élites moriscas entre Granada y el Reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*. En estas páginas, atendiendo a las continuidades existentes en la historia de los moriscos granadinos entre los periodos anterior y posterior a la guerra de 1568-1570, hemos querido estudiar el protagonismo de los mercaderes del Albaicín de Granada en el devenir político de su comunidad, detectando la existencia de un capital morisco de relevancia que jugó un papel determinante en el mismo. En concreto, hemos centrado nuestra atención en la familia de los Berrio, cuya importancia fue apuntada hace mucho tiempo por el propio Bernard Vincent[1] y recientemente tratada de manera singularizada en un breve pero brillante estudio[2]. En todo

* Este trabajo se ha realizado gracias a una Ayuda a la Investigación para Temas Mudéjares del Centro de Estudios Mudéjares de Teruel. La labor científica de sus autores se inscribe en el marco del Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla, del Proyecto de Excelencia "En los orígenes de la Andalucía multicultural. Integración y rechazo de los moriscos (Reinos de Córdoba y Sevilla, siglos XVI y XVII)", P07-HUM-2681, financiado por la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía, y del Proyecto I+D "Los últimos moriscos. Pervivencias de la población de origen islámico en la Andalucía de los siglos XVII y XVIII" (HAR-2009-07267), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradecemos al profesor William Childers su generosidad al habernos cedido numerosos documentos relativos a los hermanos Berrio, fruto de su investigación.

** Universidad de Sevilla.

1. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1979, 1985, p. 61.

2. B. VINCENT, «Les frères Berrio, marchands morisques grenadins» en R. Franch BENAVENT y R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO (eds.), *Estudios de Historia Moderna en Homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, vol. II, pp. 923-926.

este proceso, la ciudad de Sevilla, objeto de nuestro interés historiográfico[3], fue un enclave de primer orden, a pesar de que todavía no estén plenamente precisadas sus funciones específicas dentro de la malla de los intereses y estrategias puestas en marcha por los líderes moriscos. En este trabajo, nuevamente, hemos querido hacer hincapié en la naturaleza de Sevilla como nodo de primer orden dentro de las redes peninsulares de los moriscos granadinos, al mismo nivel que centros como Pastrana, Toledo y Granada.

Los Berrio en Granada (c. 1530-1569): familia, situación social, negocios y patrimonio

Las relaciones familiares en Granada

Los orígenes familiares de los hermanos Lorenzo [Pérez] de Berrio y Melchor de Berrio nos siguen resultando desconocidos. Parece claro que Lorenzo era el hermano mayor, puesto que desempeñaba un patente papel directivo en los negocios, y en los documentos de su época granadina sistemáticamente se le menciona delante de su hermano; más aún, durante bastantes años aparece él solo en las operaciones económicas. Melchor, por su parte, habría nacido hacia 1532[4]. A comienzos de los años cincuenta ya los documentamos haciendo negocios[5], y desarrollan una importante actividad mercantil durante toda esta década, aunque una investigación sistemática en los protocolos notariales granadinos seguramente adelantaría esta situación unos años atrás. Es posible que el principal enlace familiar que conocemos de estos hermanos guarde relación con sus intereses económicos. Así, Lorenzo Pérez de Berrio contrajo matrimonio con Elena Sánchez Zinetia, la hija del rico mercader Daniel Sánchez Zinety, quien en su testamento de 1563 afirma haberle dado en dote la respetable cantidad de 2.000 ducados, además de hacerle testamentario suyo junto con su hijo Sebastián Suárez el Zinety[6]. Aunque ignoramos la fecha en que se casó Lorenzo de Berrio, el censo de Granada de 1561 ya lo recoge viviendo en una parro-

3. M.F. Fernández chaves y R.M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, Universitat de València / Universidad de Granada / Universidad de Zaragoza, 2009.

4. En una declaración prestada en 25-IX-1585, Melchor de Berrio, mercader, natural de Granada, y ahora vecino de Sevilla en la collación de Omnium Santorum en la barrera de Álvaro Negro, manifiesta tener 53 años de edad ([A]rchivo [G]eneral de [S]imancas, [C]ámara de [C]astilla, leg. 2209. Pleito contra Ambrosio Pablo de Aguilar).

5. Referencias a deudas contraídas a favor de los Berrio en Baza en 1551 en AGS, [C]ontaduría [M]ayor de [C]uentas-III, leg. 2692, expte. 5.

6. [A]rchivo [H]istórico de [Pr]otocolos de [Gr]anada, G-131, f. 1031r-1034r. Testamento de Daniel Sánchez el Zinety, 13-9-1563. Noticia y análisis de este testamento ya en A. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, vol. II, pp. 876-877.

quia típicamente de moriscos, como era la de San Gregorio, junto con su esposa Elena y sus hijos Alonso y María, así como con una (esclava) negra, Juana[7]. El hecho de tener dos hijos para este momento retrotrae la fecha del matrimonio a mediados de los años cincuenta, una época para la que Lorenzo de Berrio mantenía ya una estrecha relación económica con su suegro, quien muestra confiar plenamente en él[8]. Melchor de Berrio, por su parte, vivía también en la parroquia granadina de San Gregorio, junto a su hermano[9].

Daniel Sánchez el Zinety amasó una considerable fortuna[10] durante su vida[11] comerciando con sedas y otros productos, especialmente animales de labranza[12], y alcanzó una posición dentro de la rica élite mercantil morisca del Albaicín, como lo prueba el hecho de que perteneciera a la cofradía de la Resurrección (de la que también eran cofrades individuos tan significativos y representantivos como Alonso Albotodo, Lázaro Fernández Albeytar, Juan Hernández Mofadal, Miguel López Arroba, Hernán López el Ferí, Andrés Rodríguez el Gamad o Andrés Venegas el Filahi, entre otros), y ejerció incluso labores de representatividad política de su nación. En 1560 llevó junto con el Chapiz unos presentes de boda en nombre de los moriscos granadinos al rey Felipe II, con quien habló personalmente[13]. De su situación social tenemos otros indicios: que perteneciera también a la cofradía Sacramental del Salvador[14],

7. AGS, CC, leg. 2150, f. 383v. Censo de Granada de 1561.
8. En 1556, Daniel Sánchez del Zinety daba poder a Lorenzo Pérez de Berrio (definido como mercader vecino de Granada) para que en su nombre pudiera cobrar de cualquier persona de la ciudad de Granada o de otra parte por cualquier mercaderías, arrendamientos o censos, pudiendo actuar incluso judicialmente (AHPrGr, G-96, f. 974r-v. Granada, 12-VIII-1556).
9. J. Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569. Conclusiones e índices», *Cuadernos de la Alhambra*, 22, 1986, p. 126.
10. Aparte de la dote de 2.000 ducados de su hija, y de los gastos derivados de las mandas de su testamento, en este documento declara tener: un molino de moler aceite extramuros de Granada (fuera de la puerta Fajalavza, junto a la casa ollería que fue de Micael Mermo) con tierras y árboles anejos al mismo; un cortijo llamado el Turro con su casa, tierras, huertas y tinados (cobertizos de ganado) en el camino de Alhama; su casa en la collación de San Salvador, mitad suya y mitad de su mujer María Nayara; una tienda en la linería de la Alcaicería que heredó de su padre; tierras en el pago de la Terramonta (en término de Granada), del que lega 30 marjales a su mujer; 300 ducados que ordena se entreguen a su mujer y otros 150 ducados a distintas personas; otra casa en San Salvador que da a Ana Suárez, y una haza de 11 marjales que tenía en el pago de Guid Abrahen (que da a Beatriz Suárez, hija de la anterior) (AHPrGr, G-131, f. 1031r-1034r).
11. Él mismo lo expresa en su testamento: "declaro que la mayor parte de todos los bienes rayzes e muebles e otras cosas que yo tengo y poseo en esta ciudad de Granada como de fuera della, son ganados y adquiridos y multiplicados durante el matrimonio entre mi y la dicha María Nayara mi mujer" (AHPrGr, G-131, f. 1032r).
12. A. García Pedraza, «Los cofrades de la Resurrección, ¿en paz con Dios, en guerra con el fisco?», en prensa. Agradecemos a la autora de este magnífico trabajo habernos facilitado su consulta.
13. *Ibídem*.
14. A. García Pedraza, *Actitudes...*, vol. II, p. 876.

que el escribano Gonzalo Hernández Gabano lo nombrase en 1561 como uno de los curadores y tutores de las personas y bienes de sus hijos[15], y que sea uno de los pocos moriscos de la ciudad de Granada que en su testamento manda que sobre su sepultura dentro de la iglesia del Salvador "se me ponga una piedra con su letrero a costa de mis bienes"[16], presentando según García Pedraza, por las mandas testamentarias de carácter religioso (misas, cortejo fúnebre, sepultura, limosnas…), "un perfil devocional muy en sintonía con el cristiano viejo"[17]. El medio social en el que se mueve el Zinety es el de la clase artesana y mercantil de la Granada morisca: así lo pone de manifiesto tanto su matrimonio con María Nayara (emparentada a su vez con los Merinís[18]), como los individuos que hacen de testigos en 1563 en su testamento: los mercaderes Miguel Sánchez el Zinety y Sebastián Oleylas, Lope el Fahani (tejedor de terciopelo), Melchor el Hipi (tendero), Francisco Bital (sastre) y Lorenzo el Mali (labrador)[19]. Un último apunte sobre la riqueza de los Zinety: la dote de Isabel Sánchez Zinetia (hija de Miguel Sánchez Zinety y María Xoxonia, y que contrae matrimonio con el mercader Lorenzo el Comayhi, hijo a su vez del difunto Juan el Comayhi y de Brianda Afini), ascendió en 1567 a la enorme cifra de 534.845 mrs. (a los que habría que sumar otros 37.600 mrs. de las arras de su futuro marido)[20], cuando la media calculada por dote y arras para las mujeres moriscas granadinas de su medio social en estos años rondaba los 170.000 mrs.[21], y en 1561 las de moriscas tan aristocráticas como doña María Venegas (hija de Alonso Venegas) o doña Gracia Pacheco Abenajara ascendían respectivamente a 359.625 mrs. (de los cuales 75.000 corresponden a las arras) y 576.163 mrs. (de ellos, 153.886 de las arras), indicando claramente que la riqueza que los Zinety invertían en su reproducción social competía con la de los más granados individuos de la sociedad morisca[22].

---

15. *Ibídem*, vol. II, p. 982.
16. *Ibídem*, vol. II, p. 876.
17. *Ibídem*, vol. II, p. 716.
18. Ya en su día, Amalia García Pedraza señalaba la necesidad, aún pendiente, de indagar las posibles relaciones familiares de éstos con ese Meriní que según algunos testimonios estuvo tras las falsificaciones de la Torre Turpiana (A. García Pedraza, *Actitudes...*, vol. II, p. 876). Sobre este Meriní, D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991, pp. 254-255, y M. García Arenal y F. Rodríguez-Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 103.
19. AHPrGr, G-131, f. 1031r-1034r. Un mes más tarde Miguel Sánchez el Zinety vuelve a actuar como testigo en el codicilo de Daniel Sánchez el Zinety (AHPrGr: G-131, f. 1080v-1081v. 7-X-1563).
20. AHPrGr, G-158, f. 178r-182v. Dote de Isabel Sánchez Zinetia; Granada, 9-II-1567.
21. M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas granadinas y sevillanas. Cambios y adaptaciones de una cultura material», en M.ª M. Lobo de Araújo y A. Esteves (eds.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, Braga, CITCEM, 2010, p. 128.
22. AHPrGr, G-120, f. 351v-358r y 377r-381v. Dotes de doña Gracia Pacheco Abenajara y doña María Venegas.

Otro indicio del estatus social alcanzado por los Berrio es el de la posesión de esclavos, pues desde las Cortes de Toledo de 1560 los moriscos granadinos lo tenían prohibido[23] y sólo se les permitía la posesión de los mismos tras obtener una licencia real y demostrar ser buenos cristianos[24]. No obstante, también es cierto que después la prohibición se relajó en el sentido de permitir también tener esclavos a aquellos moriscos o descendientes de moriscos que estuvieran o hubiesen estado casados con cristianas viejas[25]. Ya nos hemos referido a que el censo de 1561 nos informa de que en casa de Lorenzo vivía una negra llamada Juana; de 1567 conocemos la alhorría por la que liberaba a Inés de Berrio, una negra de 30 años[26]. Como indica Aurelia Martín Casares, en esta época sólo "grandes figuras de la élite morisca" compran esclavos[27], y su posesión se hubo de ir convirtiendo cada vez más en un elemento de distinción en el seno de la propia comunidad morisca.

Los datos familiares y sociales de los Berrio, así como los económicos que presentamos a continuación, señalan claramente la plena inserción de éstos en uno de los grupos claves de la élite morisca granadina, el de los ricos mercaderes del Albaicín[28], que por su modo de vida y manera de testar presentaba un creciente carácter exterior similar al de los cristianos viejos ricos. Sin embargo, un dato en este punto resulta revelador: el 25 de febrero de 1560, Melchor de Berrio salió al auto de fe celebrado por la Inquisición en Granada "por aver dicho palabras en ynjurias de Santo Sacramento y por otras blasfemias", siendo condenado por ello a "vela, soga, mordaça y tres años de galeras"[29], que no sabemos si finalmente cumplió[30]. Inauguraba, eso sí, una larga historia de relaciones familiares con la Inquisición.

---

23. Este problema legal ha sido explicado con detenimiento en J.L. Cortés López, «Los moriscos y sus esclavos negros», *Pliegos de encuentro islamo-cristiano*, 17, 1982; y en A. Martín Casares, «Moriscos propietarios de personas esclavizadas en Granada a lo largo del siglo XVI», *Chronica Nova*, 24, 1997, pp. 213-236.

24. A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada y Diputación de Granada, pp. 284-285.

25. M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios...*, p. 43.

26. AHPrGr, G-156, f. 225r-v. Granada, 28-VII-1567.

27. A. Martín Casares, *La esclavitud...*, p. 285.

28. Sobre la taxonomía de las élites moriscas, véanse especialmente: J. Castillo Fernández, «Las estructuras sociales», en M. Barrios Aguilera (ed.), *Historia del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada y El Legado Andalusí, 2000, vol. II, pp. 179-230, y B. Vincent, «Las élites moriscas granadinas», en *El río morisco*, Valencia, Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2006, pp. 187-199, y R.M. Pérez García y M.F. Fernández Chaves, *Las élites moriscas entre Granada y el Reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*, en prensa.

29. J.M. García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, 1981, p. 17.

30. B. Vincent, «La Inquisición y los moriscos granadinos», en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, pp. 135-136, y B. Vincent, «Las élites moriscas...», p. 196.

Las relaciones económicas. Los negocios de los hermanos Berrio antes de la guerra de Granada

La red comercial tejida por los hermanos Berrio durante las décadas anteriores al estallido de la guerra de Granada era sencillamente impresionante. La comisión aprobada por Felipe II a fines de 1573 para el cobro de todas las deudas impagadas a los Berrio correspondientes a los años anteriores a la guerra generó una voluminosa documentación que nos permite conocerla y aproximarnos a su volumen de negocio. La geografía de sus deudores nos presenta un amplio espacio comercial[31] que va desde la ciudad de Sevilla[32], Córdoba y la campiña cordobesa (Montilla[33], Priego de Córdoba[34], Benamejí[35], Lucena[36], Bujalance[37] y Cabra[38]) hasta el área jiennense, donde se hallaba su centro fundamental de operaciones e intercambios (desde Andújar[39], Mengíbar[40], Jaén[41] y La Guardia[42], Baeza y Úbeda[43], hasta el sur de la provincia con Alcalá la Real[44], Castillo de Lo-

31. Además de las 49 poblaciones de las que se han conservado y hemos localizado las relaciones de deudores, y que se especifican en las líneas que siguen, tenemos constancia de que la comisión para el cobro de las deudas se hizo también en: el Río de Almanzora (AGS, CMC-III, leg. 3097, expte. 6), la villa granadina de Tarifa (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19), Motril (cf. M.ª M. Birriel Salcedo, «Nuevos datos sobre el patrimonio confiscado a los moriscos: la costa de Granada», *Chronica Nova*, 21, 1993-1994, p. 55), Cabra (AGS, CMC-III, leg. 3033, expte. 27), Martos, Arjona, Arjonilla, Porcuna, Córdoba (AGS, CC, leg. 2180. Copia de la relación que el licenciado Velasco dio en 14-IX-1577), Montejícar (AGS, CC, leg. 2180. Documento de 30-V-1577 "para la cobranza de las deudas que se deben a los moriscos sacados dese reyno"), pero es evidente que se realizó también en otras poblaciones. Por otra parte, la documentación notarial revela que la malla comercial de los Berrio era todavía mucho más densa, y nos ayuda a rellenar las lagunas que presenta la documentación de la CMC-III: aparte de otras localidades que mencionamos en las páginas siguientes, recordemos también a Vélez-Málaga en el Reino de Granada, o a Antequera, Loja o Baena en su límite norte (AHPrGr, G-156, f. 50r-v, 59r, 60r-v y 90v respectivamente; Granada, 1567).
32. AGS, CMC-III, leg. 3068, expte. 31.
33. AGS, CMC-III, leg. 2973, expte. 3.
34. AGS, CMC-III, leg. 2973, expte. 3.
35. AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
36. AGS, CMC-III, leg. 3012, expte. 23.
37. AGS, CMC-III, leg. 3223, expte. 15.
38. AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1.
39. AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11.
40. AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
41. AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11.
42. AGS, CMC-III, leg. 2962, expte. 18.
43. Baeza y Úbeda en AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
44. AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1.

cubín[45], Huelma[46], Torres[47], Bedmar[48] y Quesada[49], hasta la zona oriental de Cazorla y Villanueva del Arzobispo[50]). Las ferias de Úbeda, Baeza y Jaén eran el quicio desde el cual la malla de sus negocios conectaba con el núcleo del sistema mercantil castellano y se extendía hacia el sur de Castilla (negociando con individuos de Alcaraz[51] o de Almedina[52]), el corazón de la Península (Toledo[53]), e incluso Medina del Campo[54]. Por supuesto, el centro de su negocio se hallaba en la ciudad de Granada, a la que acudían muchos mercaderes o artesanos de los núcleos de la Andalucía del Guadalquivir para comprarles sus productos, escriturando sus operaciones ante diversos escribanos públicos de la capital. Desde ella abastecían el conjunto del Reino de Granada, desde la zona almeriense (el marquesado de Los Vélez[55], el Río de Almanzora[56], y Andarax hasta Adra[57]), a todo el territorio de la actual provincia de Granada (las Alpujarras granadinas[58], los grandes núcleos de Guadix y Baza[59] con sus alfoces, el estratégico enclave de la comarca de Huéscar[60], y numerosas poblaciones del norte y oeste de la provincia[61]), hasta llegar al extremo occidental del Reino, con Marbella y Ronda[62], ciudad y su feria en la que hacían importantes negocios.

Las deudas que los Berrios reclamaban a los 215 deudores que censamos en las 49 poblaciones que hemos podido documentar ascendían a 5.516.312 mrs. (unos 14.710 ducados), resto de deudas anteriores y de obligaciones de pago que vencían en su mayoría entre los años 1566-1569 y que originariamente habían supuesto 10.035.090 mrs. (algo más de 26.760 ducados). Sin embargo, no podemos olvidar que estas cantidades fueron muy superiores, pues-

45. AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1.
46. AGS, CMC-III, leg. 2470, expte. 8.
47. AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
48. AGS, CMC-III, leg. 3012, expte. 23.
49. AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
50. AGS, CMC-III, leg. 2774, expte. 1.
51. AGS, CMC-III, leg. 2778, expte. 3.
52. AGS, CMC-III, leg. 3033, expte. 27.
53. AGS, CMC-III, leg. 2735, expte. 21.
54. AGS, CMC-III, leg. 2757, expte. 8.
55. Vélez Rubio y la villa de Las Cuevas. Cf. AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19.
56. AGS, CMC-III, leg. 3097, expte. 6.
57. AGS, CMC-III, leg. 2642, expte. 23.
58. Ugíjar y Pitres de Ferreira. Cf. AGS, CMC-III, leg. 2642, expte. 23.
59. Junto con Zújar, Cúllar y Caniles de Baza. Cf. AGS, CMC-III, leg. 2692, expte. 5.
60. Además de Huéscar, Galera, Orce, La Puebla de Borteruela (o de Don Fadrique) y Castril, y hacia el sur Tarifa. Cf. AGS, CMC-III, leg. 3097, expte. 6.
61. Como Loja, Iznalloz, Huétor Tájar, Escúzar. Cf. AGS, CMC-III, leg. 2883, expte. 10.
62. AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1.

to que ni siquiera conocemos la lista de deudores de la ciudad de Granada, o de otros núcleos importantes como Málaga, Almería o Motril donde sabemos que los Berrio realizaban diversos tratos. El cálculo que hizo el contador Martín Pérez de Arriola, tras reconstruir entre octubre y noviembre de 1573 las listas de deudores de los Berrios, elevó la cifra que montaban las deudas que los particulares debían a éstos a 8.969.323 mrs. y 147 arrobas de aceite[63], lo que supone que la información proporcionada por las 49 poblaciones citadas corresponde sólo al 61,5% del total de la deuda. Haciendo una extrapolación, podríamos afirmar con bastante seguridad que el volumen originario de deuda del que era resto esa cantidad habría ascendido en su origen a más de 16.316.000 mrs., es decir, más de 43.500 ducados, una cantidad verdaderamente astronómica, y que, insistimos de nuevo, no representa a su vez sino una parte de las cantidades movidas por la actividad comercial de Lorenzo y Melchor de Berrio en los años inmediatamente anteriores a la guerra.

El negocio de los Berrio abastecía tanto al pequeño comercio como al mediano e incluso al grande. La distribución de los 215 deudores conocidos en función del tamaño de su deuda con los hermanos Berrio nos informa que una multitud de individuos les adeudaban cantidades muy pequeñas (en 102 casos, que suponen el 47,45% del total de deudores, se les debía menos de 10.000 mrs.) en relación con un comercio al por menor o incluso con la venta a particulares para su consumo; junto a ellos, coexiste otro 45,1% de deudores (97 sujetos) que les deben cantidades medianas que oscilan entre 10.000 y 90.000 mrs.; por encima de los 100.000 mrs., una cantidad ya respetable (equivale a algo más de 266 ducados), se sitúan únicamente 16 individuos (el 7,45%), los cuales concentran casi el 44% (2.425.392 mrs.) del total de la deuda reclamada por los Berrio en esas 49 poblaciones. En la gráfica 1 están representados los datos correspondientes a las 49 poblaciones conocidas.

Por otra parte, el repaso de la nómina de mayores deudores nos informa de los grandes nodos comerciales con los que los Berrio estaban conectados: desde Granada hacia el siguiente centro principal donde negociaban sus mercancías (el triángulo formado por las ferias de Jaén, Úbeda y Baeza), y luego Huéscar (con su papel capital en el negocio de la lana granadina), Ronda (gran demandante de productos de los Berrio), Sevilla y Medina del Campo, importantes puntos de redistribución; otras poblaciones de esta lista (Quesada, Bujalance, Montilla o Alcalá la Real) representan fundamentalmente lugares donde residen grandes compradores de mercancías de los Berrio.

La distribución de la deuda por provincias corrobora esta geografía económica de los Berrio.

63. AGS, CC, leg. 2178. Javier Castillo interpreta este dato, pensamos que inadecuadamente, como el valor de la fortuna que se les habría calculado a los Berrio (J. Castillo Fernández, *op. cit.*, vol. II, p. 203).

Los mayores deudores de los Berrio (más de 100.000 mrs.) a fines de 1573 según las relaciones del contador Martín Pérez de Arriola. En mrs.

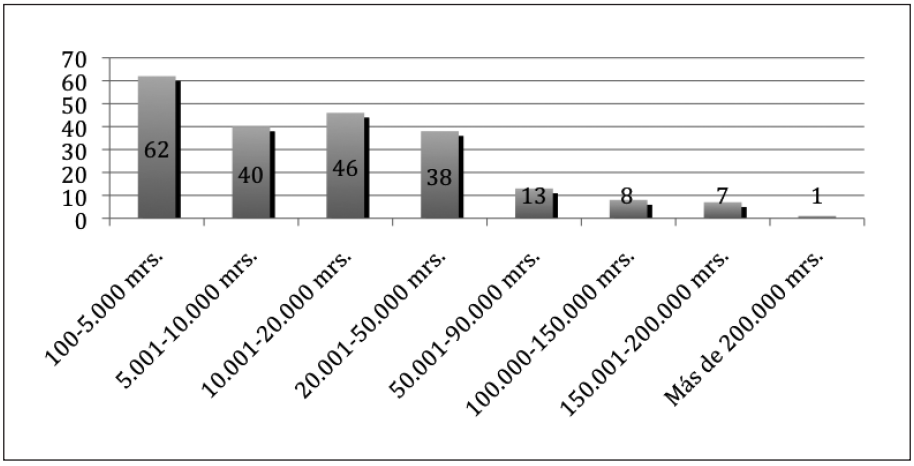
POBLACIÓN	DEUDOR	DEUDA RECLAMADA	DEUDA ORIGINARIA
Baeza	Cristóbal Gutiérrez	268.088	476.058
Úbeda	Alonso Moreno	190.308	256.186
Baza	Pedro Moreno	175.737	175.737
Huelma	Diego Hernández Omayra	170.393	204.393
Sevilla	Andrés López y su mujer Mari Díaz	167.300	167.300
Medina del Campo	Diego Hernández de Baeza	166.979	166.979
Quesada	Luis de Olivares	161.899	202.892
Alcalá la Real	Alonso de Oñate	158.855	158.855
Baeza	Martín Pérez, mercader	150.540	218.540
Bujalance	Luis Nieto de Narváez	141.616	219.147
Ronda	Melchor Hernández[64]	124.186	145.748
Huéscar	Alonso Hernández Aburrabe, morisco	119.192	207.650
Úbeda	Bartolomé de Santisteban	117.344	267.044
Jaén	Gaspar Carrillo (difunto) y su mujer	108.705	130.465
Montilla	Francisco Martínez	102.900	123.300
Quesada	Diego de Çambrana	101.350	300.772

Fuente: AGS, CMC-III, legajos citados.

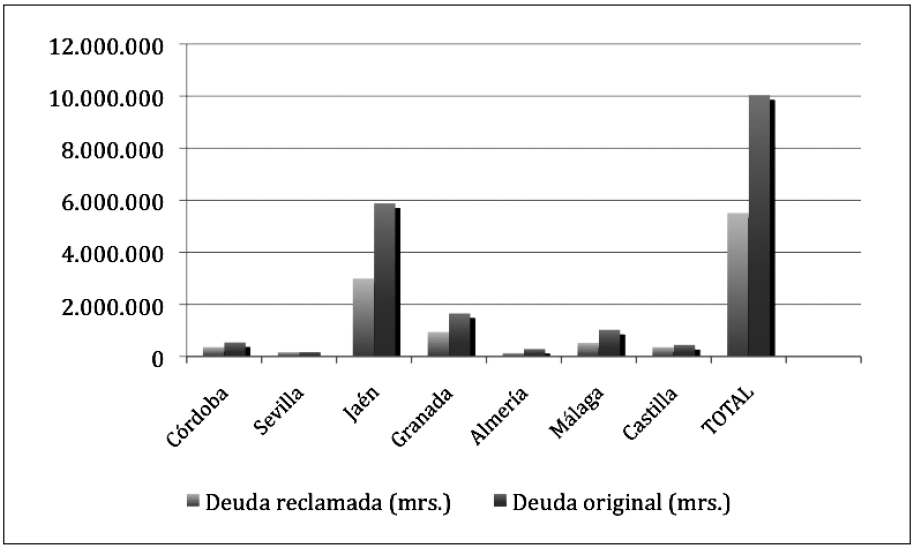
Si consideramos aquellos 13 núcleos de población cuyos deudores acumulaban más de 150.000 mrs. (400 ducados) de deuda en 1573 según las relaciones del contador Pérez de Arriola, hallamos que concentran 4.540.357 mrs., es decir, el 82,3% de la deuda conocida para las 49 poblaciones que estudiamos. Ello significa que si bien es cierto que el territorio en que operan los Berrio es extensísimo, también lo es que principalmente lo hacen con núcleos de cierta importancia, no penetrando habitualmente en las zonas rurales y poblaciones de menor entidad (salvo en el Reino de Granada). Lo hemos representado en la gráfica 3.

64. Esta deuda era reclamada a Melchor Hernández, su mujer, su padre Diego Hernández, Juan Rubio y Gonzalo Caballero.

Gráfica 1. Distribución de los deudores de los hermanos Berrio según tamaño de la deuda (1573).

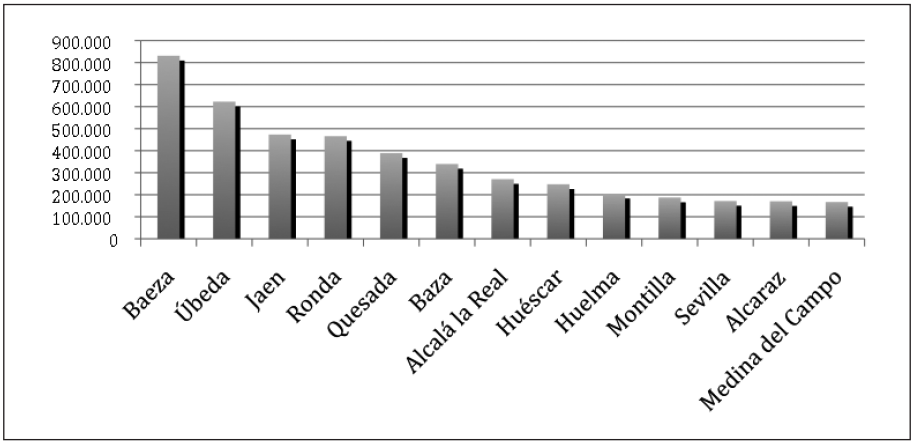


Gráfica 2. Distribución por provincias de las deudas a los Berrio (49 poblaciones conocidas).



Fuente: AGS, CMC-III, legajos citados.

Gráfica 3. Localidades con deudores de los Berrio a fines de 1573. Deudas mayores a 150.000 mrs.



La tipología de personas que hacían negocios con los Berrio está en lógica relación con la gama de productos que éstos comercializaban. De los 84 individuos de quienes la documentación de la Contaduría Mayor de Cuentas nos proporciona su oficio, 23 son artesanos del sector textil[65], 8 son especieros (dos de Jaén, uno de Úbeda, tres de Ronda uno de Marbella y otro en Las Cuevas en Los Vélez) y 8 boticarios[66] (tres en Ronda, dos en Jaén, y otros en Baeza, Úbeda, y Baza), 17 mercaderes[67], otros 25 serían trabajadores de distinto tipo[68], y tres encuadrables dentro de las élites locales[69], aunque es claro que la mayoría de aquellos de quienes la documentación no especifica su profesión son mercaderes o pertenecen también a esos sectores artesanales demandantes de los productos en que se hallaban especializados los Berrio. Las lis-

65. Del textil y los complementos: tres calceteros, un bordador, dos cardadores, un cintero, un cordonero, un guantero, dos lenceros, un mercero, dos sastres, tres sederos, un tejedor de paños, cuatro tintoreros y un guarnicionero.

66. Existía una estrecha relación y similitud entre boticarios y especieros. Una prueba la tenemos en el hecho de que las Ordenanzas de Sevilla de 1411, 1527 y 1632 se dirijan conjuntamente a "especieros y boticarios", por la relación de los productos comercializados por los mismos, aunque estas ordenanzas estarían por ello totalmente desfasadas en el aspecto farmacéutico (M. Fernández-Carrión y J.L. Valverde, *Farmacia y sociedad en Sevilla en el siglo XVI*, Sevilla, Ayuntamiento, 1985, pp. 13-14).

67. Y de ellos, uno de paños, otros dos de sedas y uno además especiero.

68. Dos arrieros, cinco carpinteros, tres carderos, un cerero, dos confiteros, cuatro espaderos, un herravejero, dos labradores de hoja, dos mayordomos, un molinero y dos pintores.

69. Un capitán, un regidor y un escribano de su majestad.

tas de deudores de 1573 rara vez aclaran cuáles son esos productos, pero aun así se mencionan una veintena de ellos: especias en general[70], canela, pimienta[71], azafrán[72], clavo[73], incienso[74], cera[75], pasa[76], brasil[77], azúcar[78], alcacer[79], coral[80], papel de marquilla[81], solimán[82], hilo de hierro[83], hierro[84], bece-

70. Rodrigo de Ayala, escribano de su majestad y vecino de Baeza, les debía 187 mrs. por ciertas especias que les compró en la feria de San Andrés de 1565 (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

71. Pedro de la Cosa, mercader, vecino de Villanueva del Arzobispo y estante en Úbeda, compraba en octubre de 1568 a los Berrio una libra de canela, tres libras de azafrán y una arroba de pimienta (AGS, CMC-III, leg. 2774, expte. 1).

72. Andrés Gutiérrez, cordonero, vecino de Jaén, les compró cuatro onzas de azafrán por 1.972 mrs. en la feria de agosto de 1568 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

73. Don Francisco de Ahumada, vecino de Ronda, quedó a deber 136 mrs. por cuatro onzas de clavo "que se le dieron en feria de Ronda de 1567" (AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1).

74. Juan López Marruecos, vecino de Jaén, debía pagar a los Berrio 238 mrs. por una libra de incienso que se le dio en feria del viernes santo de 1568 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

75. El cerero Hernán Jiménez de Benalcázar, vecino de Jaén, compró a los Berrio un quintal de cera por 9.000 mrs. en la feria del viernes santo de 1567 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

76. Los hermanos Francisco y Juan Fernández, cardadores vecinos de Jaén, adquirieron dos cargas de pasa (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

77. El tintorero Juan de Linares, vecino de Baeza, compró 21 libras de brasil por 10.574 mrs., de los que hizo obligación ante un escribano de su ciudad para pagarlos el viernes santo de 1569 (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

78. El confitero Juan López, vecino de Jaén, compró 23 libras de azúcar por 25.885 mrs. en la feria de agosto de 1567 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

79. El morisco Luis Enríquez Alcalde, vecino de Orce, acudía a Úbeda (tanto a sus ferias, como la de 1567, y en otros momentos, como en octubre de 1568) a comprar a los Berrios, de los que adquirió 200 libras de "alcoçer" en esta última fecha (AGS, CMC-III, leg. 3097, expte. 6).

80. El mercader Jerónimo Hernández, vecino de Andújar, les compró coral en la feria de Úbeda de agosto de 1556 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

81. Alonso y Pero Ruiz, pintores vecinos de Jaén, compraron cinco resmas de papel de marquilla por 3.750 mrs. que les entregó Cristóbal Gutiérrez, vecino de Baeza, en nombre de los Berrio. Pero Gómez, también pintor y vecino de Jaén, les compró una resma de papel de marquilla por 816 mrs., que debía pagarles el viernes santo de 1567 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

82. Cristóbal Gutiérrez, vecino de Baeza que solía negociar con los Berrio en las ferias de Baeza y Jaén, recibió de éstos 100 libras de solimán en 13-VI-1567 que les debía abonar en el siguiente día de San Miguel (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19). Leonor de Cadena, vecina de Jaén, y que también trataba con ellos en ferias, les debía pagar en 1568 la cantidad de 1.870 mrs. por dos libras de solimán "que se le enviaron por su carta con Diego Ruiz" (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

83. El cardero Juan de Alcázar, vecino de Jaén, les compró "cierto hilo de hierro" en la feria de agosto de 1567, que les debería pagar un año después por la misma fecha (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

84. Alonso Moreno, vecino de Úbeda, les debía dinero por la compra de hierro (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

rros[85], y algunos tejidos tales como tafetán[86], telilla de oro y seda[87], sedas[88], anascote[89] y mitán[90].

Parece claro que el comercio de especias ocupaba el centro de su actividad, pero el abanico completo de productos intercambiados era verdaderamente muy amplio, normalmente con el perfil característico de productos generadores de altos márgenes de beneficios y/o relacionados con el comercio internacional. La documentación notarial granadina confirma esta imagen y nos informa además de que la estructura tipológica de su negocio se mantuvo bastante homogénea durante toda la etapa anterior a la guerra. Así lo expresa el estudio de una muestra de 33 documentos correspondientes a compraventas y reconocimientos de deuda por parte de sus compradores, diez correspondientes al año 1555 y 23 del año 1567[91]. El análisis de los productos que aparecen en estas 33 escrituras nos devuelve de nuevo la imagen del predominio de las especias, que suponen el 50% de los intercambios (32 sobre 64), pero también la de la amplitud del negocio de los hermanos Berrio, en el que el papel y los textiles (con un 12,5% de los intercambios cada uno de ellos) representan otra fracción sustancial del mismo. En la gráfica 4 se han expresado estos resultados con detalle.

El análisis del valor de los productos contenidos en 21 de las escrituras de 1567 (aquellas que nos permiten calcularlo[92]) corrobora el resultado anterior, pero con interesantes matices. Las especias (azafrán, pimienta y clavo) suponen

85. El especiero Martín Navarro, vecino de Úbeda, les compró varias docenas de becerros (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

86. Luis de Olivares, vecino de Quesada, que trataba con los Berrio en las ferias de Jaén o Úbeda, les compró 24 varas de tafetán por 4.692 mrs. (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

87. El capitán Leonardo de Valdivia, vecino de Baeza, les compró un corte de telilla de oro y seda por 33 reales (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19). Otro indicio del interés de los Berrio por las sedas: Luis Sánchez de Córdoba, vecino de Jaén, les debía pagar en sedas una parte de su importante deuda (AGS: CMC-III, leg. 3228, expte. 11).

88. Diego Hernández de Baeza, mercader de sedas vecino de Medina del Campo, debía a los Berrio en 1573 166.979 mrs. "de resto de dos cajas de sedas que se le vendieron" (AGS, CMC-III, leg. 2757, expte. 8).

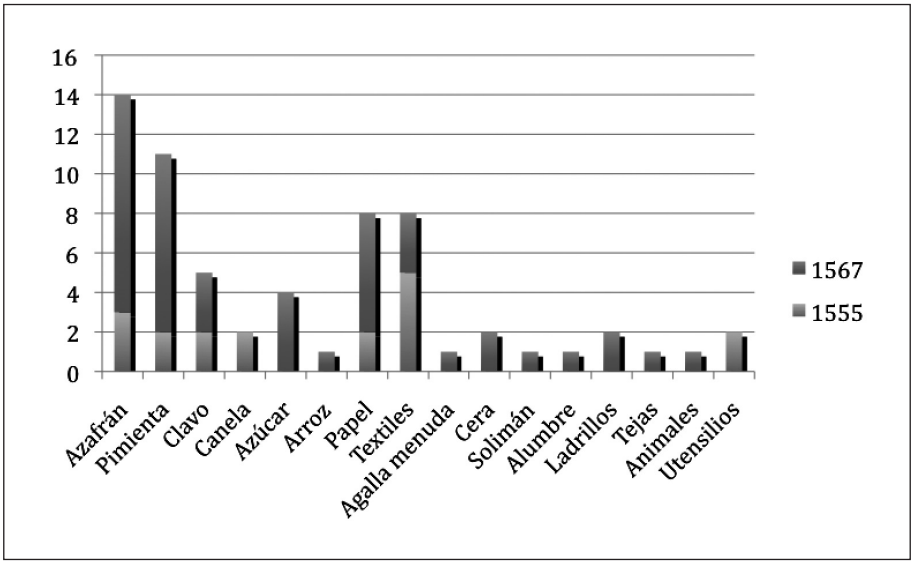
89. De Francisco de las Casas, vecino de Castillo de Locubín, que tenía tratos bastante habituales con los Berrio, sabemos que les compró una pieza de anascote "y otras cosas" por 6.797 mrs. (AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1).

90. El lencero y trapero Diego Rodríguez, vecino de Baeza, les debía 3.553 mrs. por cuatro piezas de mitanes (AGS, CMC-III, leg. 2745, expte. 19).

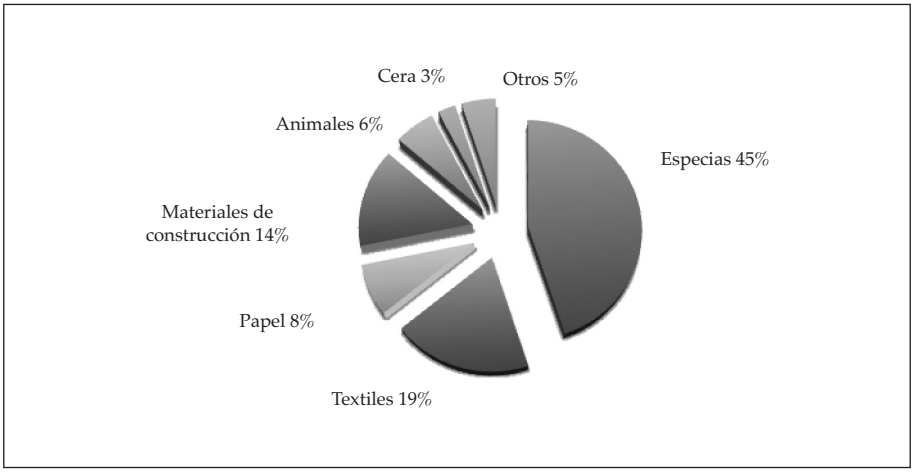
91. Para el año 1555, AHPrGr, G-91, f. 192r, 194r, 196r, 197r, 199r, 201r, 202r, 203v, 204v, 207v; para 1567, AHPrGr, G-156, f. 1r-v, 6v, 7r, 7v, 9r, 10r, 11r, 12r, 12v, 13r, 14r, 14v, 155v-156r, 210r-v, 214r-v, 215r-v, 216r-v, 226r-v, 221r-222r, 282v, 284r, 298r-299r, 336v-337r (todas las foliaciones según la numeración moderna).

92. AHPrGr, G-156, f. 1r-v, 6v, 7r, 7v, 9r, 10r, 11r, 12r, 12v, 13r, 14r, 14v, 155v-156r, 210r-v, 215r-v, 216r-v, 226r-v, 221r-222r, 282v, 284r, 298r-299r, y que suman un valor de algo más de 313.000 mrs. No consideramos los documentos de 1555 por el efecto deformante que en los precios podría suponer valorar conjuntamente datos de dos fechas tan distantes.

Gráfica 4. Productos comercializados por los Berrio en 33 escrituras notariales de 1555 y 1567. Número de veces que aparece cada producto.



Gráfica 5. Valor representado por los distintos productos comercializados por los Berrio en el conjunto de su negocio en 1567 (sobre 23 escrituras notariales; en %).



el 45% del valor de negocio, los textiles el 19,2%, el papel el 7,6%, los materiales de construcción (ladrillo y teja a entregar en el tejar de Salobreña, junto al ingenio de Flores y la muralla[93]) el 14,6%. En la gráfica 5, que redondea los valores, puede verse el desglose de las partidas[94].

La documentación notarial granadina nos revela que la ciudad de Granada funcionaba como centro del negocio y de la red mercantil de Lorenzo y Melchor de Berrio. Ello se comprueba especialmente en lo que era el núcleo de su comercio, las especias. A Granada acudían mercaderes interesados en ellas procedentes de todas las partes del Reino de Granada a adquirirlas a través de los Berrio y a saldar sus deudas con ellos: de la taha de Ugíjar[95], de Andarax[96], de la costa de Almuñécar[97], de La Peza[98], de Almería[99], de la comarca de Huéscar[100], etc. También eran muchos los mercaderes y arrieros de la zona de Jaén[101] o del área andaluza fronteriza con el Reino de Granada (Rute[102], Archidona[103], etc.) que se acercaban a Granada a comprar género a los Berrio y escriturar sus deudas ante los notarios de la ciudad. Las cantidades representadas solo en

93. AHPrGr, G-156, f. 210r-v y 298r-299r.

94. El capítulo de "Otros" incluye: azúcar, solimán, arroz y agalla menuda.

95. Benito de la Mata el Darravec, de la taha de Ugíjar, se obligaba en Granada a pagarles 8.777 mrs. que les debía por cuatro libras de azafrán, dos arrobas de azúcar y tres libras de clavo (AHPrGr, G-156, f. 7r. Granada, 12-V-1567).

96. Rafael el Cayar?, tendero, vecino de Andarax de las Alpujarras, reconoce tener que pagar a Lorenzo de Berrio 7.881 mrs. por ocho libras de azafrán (AHPrGr, G-91, f. 207v. Granada, 20-II-1555).

97. Lorenzo de Mansilla Alohaymar, vecino de Utibay en la jurisdicción de Almuñécar, reconocía en Granada deber a los Berrio 53 reales y medio por tres libras de pimienta, una libra de azafrán y un cuarto de arroba de arroz (AHPrGr, G-156, f. 284r. Granada, 31-VII-1567).

98. Francisco el Ghayti, vecino de la Peza y estante en Granada, reconocía deber en esta ciudad a Lorenzo de Berrio sesenta reales por dos libras de azafrán (AHPrGr, G-91, f. 199r. Granada, 1-II-1555).

99. Luis de Jaén el Tanjí, vecino de Almería y estante en Granada, reconocía deberles 64.224 mrs. por un quintal de pimienta, veinte libras de azafrán y otros productos (AHPrGr, G-156, f. 10r. Granada, 28-V-1567).

100. Juan Leonís, mercader de especiería y vecino del lugar de La Puebla de Borteruela (o de Don Fadrique) en la jurisdicción de Huéscar, reconoce en Granada deberles 12.000 mrs. por razón de seis libras de azafrán y 30 libras de pimienta (AHPrGr, G-156, f. 13r. Granada, 14-VI-1567).

101. Por ejemplo, Pedro Gutiérrez de las Doblas, vecino de Jaén, que durante su estancia en Granada reconoce deber a los Berrio 368 reales por el azúcar que les compró (AHPrGr: G–156, f. 6v); o Diego Fernández de Umaña, vecino de Huelma, 25.883 mrs. por dos arrobas de pimienta, ocho libras de azafrán y tres resmas de papel (AHPrGr, G-156, f. 9r).

102. Juan de Palma, labrador y mercader de Rute, reconocía en 1567 en Granada deber a los hermanos Berrio 49.820 mrs. por un quintal de pimienta, diez libras de azafrán, dos libras de clavo, seis libras de solimán y un balón de papel de 22 resmas (AHPrGr, G-156, f. 14v).

103. Diego Fernández Machón y el arriero Alonso Fernández, vecinos de Archidona, se obligaban en abril de 1567 a pagar cuatro ducados a los Berrio por libra y media de azafrán que éstos les habían suministrado (AHPrGr, G-156, f. 1r-v). También Adán López, vecino de Archidona, reconocía deberles 7.609 mrs. por una arroba de pimienta, dos libras de azafrán y una arroba de azúcar (AHPrGr, G-156, f. 221r-222r. Granada, 2-VIII-1567).

los ejemplos que presentamos aquí son ya harto expresivas de los importantes cargamentos de especias comercializados por los Berrio.

Ya nos hemos referido a cómo los productos textiles, uno de los grandes negocios del siglo, ocuparon un lugar destacado entre las actividades de los Berrio. Como parece que era habitual en su comportamiento mercantil, los Berrio vendían tanto a comerciantes y artesanos en cantidades de cierta relevancia, como a particulares al por menor. Entre los primeros podemos destacar al mercader Fernando de León, vecino de Granada, que debía dinero a Lorenzo de Berrio por dos docenas de mangas coloradas grandes (a 1.000 mrs. la docena) y seis docenas de calcetas de lana (a cinco reales la docena)[104]; a los zapateros Hernán Ruiz y Juan Ruiz, también vecinos de Granada, que en 1567 les compraron 31 vaquetas de Flandes curtidas y teñidas[105]; o a Diego de Almansa Gallini, también vecino de Granada, que les compró siete varas de anascote por 45 reales y medio[106]. En el segundo grupo podríamos recordar a Martín Godínez, regidor de Vera que aprovecha su estancia en Granada para comprarles cinco vasquiñas de paño negro florete[107]; al hortelano Martín Melique y al albardero Miguel de Almansa, vecinos de Granada, que debían en 1555 a Lorenzo de Berrio 60 reales por dos fundas[108]; al trabajador granadino Lope Mayiel, que compró a los hermanos Berrio una vara y media de paño picadilo por 18 reales[109]; o aquellos hermanos moriscos, hortelano de Granada y labrador de las Albuñuelas respectivamente, que les compraron una vara de paño pardo[110].

Los hermanos Berrio también abastecían de papel a la industria editorial de Granada. Conocemos una operación por la que el impresor Renet Rabut, vecino de Granada, les compraba en 1567 diez resmas de papel de veta verde por 3.400 mrs.[111]. También el librero granadino Juan de Noguerol les compró ese mismo año veinte resmas de papel de veta verde a nueve reales y media la resma[112]. Otras veces son comerciantes los que compran pequeñas cantidades de papel a los Berrio: así el mercader de especiería granadino Juan Pérez, que además de comprarles una arroba de pimienta, 25 libras de clavo y canela y otras 10 libras de azafrán, les compró dos resmas de papel por 602 mrs.[113], el al-

104. AHPrGr, G-91, f. 201r. Granada, 12-II-1555.

105. AHPrGr, G-156, f. 7v. Granada, 14-V-1567. A razón de tres ducados y medio cada vaqueta, la cantidad a pagar ascendía a 108 ducados y medio.

106. AHPrGr, G-156, f. 14r. Granada, 19-VI-1567.

107. AHPrGr, G-91, f. 192r. Granada, 21-I-1555.

108. AHPrGr, G-91, f. 203v.

109. AHPrGr, G-91, f. 204v. Granada, 18-II-1555.

110. AHPrGr, G-91, f. 202r. Granada, 14-II-1555.

111. AHPrGr, G-156, f. 226r-v. Granada, 28-VII-1567.

112. AHPrGr, G-156, f. 12v. Granada, 12-VI-1567.

113. AHPrGr, G-91, 194r. Granada, 24-I-1555.

meriense Luis de Jaén el Tanjí, que junto a pimienta y azafrán, les compró diez resmas de papel[114], o el tendero y tejedor de terciopelo Pedro de Bustos, que además de comprarles las mismas cuatro especias, también se obligó a pagar a Lorenzo de Berrio diez reales por cada una de las seis resmas de papel que éste le proporcionó[115]. Idéntico es el caso de Francisco López Camafeo, vecino de Archidona que va a Granada a comprar a los Berrio pimienta, azafrán, azúcar y una resma de papel de estraza en 135 mrs.[116]. Como en el caso de los géneros anteriores, se trataba de un producto caro[117], y del que la mayor parte del utilizado por la imprenta española de la época se importaba de Francia e Italia. En la mayoría de los casos conocidos, el papel suministrado para la imprenta en la Sevilla incunable y de comienzos del siglo XVI era proporcionado por mercaderes genoveses (Pinelos, Dorias, Spínolas, etc.)[118]. La importación de papel durante el siglo XVI fue continuamente dificultada por las guerras con Francia, lo que hace lógico pensar que favorecía la vía italiana: ya en 1523 escaseaba y era caro por esta causa[119], y de nuevo a fines de la década de 1550, la nueva guerra con Francia hizo que el papel volviera a escasear en Sevilla[120] y sus precios subieran. Si en el norte de Castilla existió una cierta actividad de molinos de papel para abastecer a las imprentas de la región, especialmente de Burgos[121], y en la coyuntura crítica de los años cincuenta se detecta la construcción de otros nuevos con el fin de sustituir las importaciones desaparecidas[122], no parece que en Andalucía haya sucedido lo mismo, abocando a la región a una radical dependencia exterior en cuanto al papel, que durante todo el siglo fue reexportado en cantidades importantes desde el puerto de Sevilla hacia el área atlántica[123]. En el caso del Reino de Granada parece clara la dependencia del papel italiano, suministrado nuevamente por las redes comerciales genovesas.

---

114. AHPrGr, G-156, f. 10r. Granada, 28-V-1567.

115. AHPrGr, G-91, 196r. Granada, 28-I-1555.

116. AHPrGr, G-156, f. 216r-v. Granada, 22-VII-1567.

117. C. Griffin, *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991, p. 26.

118. Por ejemplo, véase J. Hazañas y la Rúa, *La imprenta en Sevilla. Noticias inéditas de sus impresores desde la introducción del arte tipográfico en esta ciudad hasta el siglo XIX*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1945, vol. I, pp. 29, 60, 76-78, etc.

119. V. Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970, vol. II, pp. 422-423.

120. K. Wagner, *Martín de Montesdoca y su prensa. Contribución al estudio de la imprenta y de la bibliografía sevillanas del siglo XVI*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982, p. 20.

121. L. Cuesta Gutiérrez, «La imprenta en Burgos a través de su historia», *Gutenberg-Jahrbuch*, 1942-1943, p. 84; A.C. Ibáñez Pérez, *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1990, p. 419.

122. Algunos ejemplos de 1554-1556 en AGS, CC, libro de relación 10, f. 165r, 175r y 235r.

123. Ejemplos de estos cargamentos en AHPSe, [P]rotocolos [N]otariales de [S]evilla, legs. 2309, 2310, 3394, 8391, etc.

En definitiva, los Berrio comerciaban principalmente con productos de importación que eran los que en la época podían generar grandes márgenes de beneficios, como explicara en su día Braudel, pero también lo hacían con aquellos característicos del Reino de Granada o propios de la vida cotidiana de entonces. Insistimos, el denominador común de todos ellos es su carácter de ser alta o fácilmente comercializables y, por ello, capaces de alcanzar precios elevados.

Si la mayor parte de estos productos, y de los valores generados por el comercio de los Berrio, procedían de fuera de las fronteras del Reino de Granada, se impone plantear las preguntas acerca de cuáles eran a su vez sus fuentes de aprovisionamiento y en qué redes de escala internacional se hallaban insertos. Desgraciadamente, los datos que podemos aducir al respecto son todavía muy limitados, aunque parecen apuntar en el sentido de que los Berrio estaban plenamente integrados en el entramado mercantil mediterráneo en que los genoveses habían incardinado, supeditándola, la economía del Reino de Granada desde época nazarita[124], algo ya apuntado en su día por Bernard Vincent[125].

La conquista castellana no modificó un panorama dominado por unos genoveses que habían invertido en aquellos sectores especialmente especulativos de la industria europea de la época, tales como la seda, el azúcar, el papel o la imprenta, alcanzando un notable grado de control sobre la seda granadina, aunque tampoco dejaron de tratar con otros productos granadinos como la cera, la grana, la miel o la lana[126]. La continuidad entre las actividades comerciales de los genoveses en el Reino de Granada antes y después de la conquista cristiana ha sido ya puesta de manifiesto por la historiografía. Acabada la guerra, volvieron a afluir a los puertos granadinos las drogas y las especias en las galeazas venecianas que, tras recalar en Orán, arribaban a las playas granadinas en los ultimos meses del año. Rápidamente los genoveses comenzaron a exportar lana por el puerto de Málaga, así como a enviar la pasa y la almendra malagueña a Medina del Campo. Los deudores de los genoveses asentados en Málaga en las décadas posteriores a la conquista reflejan cómo la geografía regional del área malagueña y del interior andaluz (Estepa, Castro del Río, Alcalá la Real y Jaén) fue integrada por éstos en el circuito mercantil peninsular y mediterráneo[127]. Existen indicios claros de que la zona de Jaén, Úbeda y Baeza, con una destacada actividad artesanal a comienzos del Qui-

124. Véase J. Heers, *Gênes au XVe siècle*, Paris, SEVPEN, 1961, pp. 482-498, para la actividad comercial de los genoveses en el mundo ibérico, especialmente Andalucía, durante el siglo XV.

125. B. Vincent, «Las élites moriscas...», p. 190: "no es imposible que fuesen situados bajo el manto de los grandes mercaderes genoveses".

126. D. Igual Luis y G. Navarro Espinach, «Los genoveses en España en el tránsito del siglo XV al XVI», *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, pp. 293-295.

127. J.-E. López de Coca Castañer y M.ª T. López Beltrán, «Mercaderes genoveses en Málaga (1487-1516). Los hermanos Centurion e Ytalian», *Historia. Instituciones. Documentos*, 7, 1980, pp. 95-123, los datos mencionados en concreto en pp. 97, 110 y 117.

nientos[128], ya entonces presentaba una cierta dependencia respecto de los circuitos genoveses asentados en Granada[129]. El control económico ejercido por genoveses e italianos sobre el territorio se puso también de manifiesto en el hecho de que cuando las especias portuguesas procedentes de Asia comenzaron a penetrar en el Mediterráneo, el trasvase de las mismas hacia Italia lo siguieron realizando fundamentalmente mercaderes italianos (genoveses, milaneses, florentinos)[130]. Estos mercaderes seguían constituyendo entonces el engranaje que conectaba el mundo mediterráneo con el atlántico, de igual modo, aunque en sentido inverso, que durante la primera mitad del siglo XV habían controlado el envío de especiería (y de azúcar o sedas) desde Granada hacia Portugal[131]. Un ejemplo de este tipo de conexiones es la de la compañía florentina de los Botti, presente en Cádiz y Sevilla entre 1519 y 1556, que conectaba con sus agentes el Mediterráneo central con el área peninsular comprendida desde Cartagena, Granada, Málaga y Andalucía Occidental con las islas del Atlántico[132]. En esta área andaluza las redes italianas confluían con los factores portugueses de la factoría de Portugal que, moviéndose entre Málaga, Sevilla o el Puerto de Santa María, abastecían las plazas lusas del norte de África[133].

El vínculo que conocemos de los Berrio con el sistema mercantil y financiero italiano, y específicamente genovés, se concreta en la persona de Pelegro (o Peligro) de Mayolo (o Mayola). Según una relación de los genoveses que estaban avecindados en la ciudad de Granada en 1575, Pelegro de Mayolo había sido recibido como vecino de la misma hacía doce años, y se le describía como hombre soltero que "tiene cantidad de ganado y trato en otras granjerías", formando parte de la élite genovesa afincada en la ciudad del Darro, de la que también formaban parte Bernaldo Calvo, Miguel Lercaro, Esteban Lomelín, Andrea Espíndola, Pero Gentil, y los hermanos Daniel y Sebastián Quarteroni. Éstos se hallaban plenamente integrados en la ciudad, tanto por el antiguo avencindamiento (hasta 25 años en los dos primeros casos, y desde 1567 en los últimos), como por el matrimonio con mujeres naturales de ella (así Bernaldo Calvo y Daniel Quarteroni), y que en el caso de Esteban Lomelín, miembro de una impor-

128. P.A. Porras Arboledas, «Los protocolos de Úbeda (1506-1507) y de Baeza (1512). Regesta de su contenido e índices», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 14, 2007, pp. 207-283, especialmente pp. 212-213.

129. Un dato en este sentido: el especiero Rodrigo Mercader, vecino de Baeza, reconocía en octubre de 1512 deber a Antonio Bardola, genovés estante en Granada, 2.800 mrs. por razón de cierto papel que le había comprado y le debía pagar por Santa María de agosto, so pena del doblo (*ibid*, el dato en p. 241).

130. V. Magalhaes Godinho, *Os descobrimentos e a economia mundial*, vol. III, p. 181.

131. *Idem*.

132. A. Orlandi, «Mercanti toscani nell´Andalusia del Cinquecento», *Historia. Instituciones. Documentos*, 26, 1999, pp. 365-382.

133. V. Magalhaes Godinho, *op. cit.*, vol. III, p. 270.

tantísima familia genovesa[134] y convertido en regidor de Granada en 1559[135], demostraba a las claras el especial interés del capital genovés por enlazar con las élites moriscas al haber contraído matrimonio nada más y nada menos que con una hija de Pedro Granada Venegas (o Venegas de Granada, como se le menciona también)[136]. Parece claro y natural que los Berrio estuviesen relacionados económicamente con los genoveses, abasteciéndose de muchos de sus productos en las redes comerciales de estos. Así, en 1567 Lorenzo de Berrio entregó a Sebastián Quarteroni 1.500 ducados, parte de una obligación de 3.200 ducados[137]. De ahí que durante y después de la guerra reconociesen por poder notarial a Pelegro de Mayolo como su cesionario para el cobro de sus deudas, con el fin de resarcirle asimismo de sus propias deudas[138], llegando este a actuar judicialmente cuando así lo estimó oportuno[139]. Un dato es muy ilustrativo a este respecto: cuando el 30 de mayo de 1577 el licenciado Velasco presenta una relación de las cantidades debidas a los Berrio que se habían recuperado hasta la fecha, de los 335.485 mrs. cobrados a distintos deudores, el 33,4% (es decir, 112.056 mrs.) habían sido cobrados por Mayolo, bien directamente, bien, en la mayoría de los casos, a través de Francisco de Espinosa Aliaga en Jaén, Arjona o Castillo de Locubín, entre agosto de 1568 (y especialmente desde abril de 1569, mes en que los Berrio fueron encarcelados[140]) y octubre de 1572[141]. Según Vincent, a comienzos de los años ochenta, las deudas de los Berrios con diferentes mercaderes genoveses rondarían todavía los 3.000 ducados aproximadamente[142].

Este tipo de dependencia económica respecto de los genoveses debió ser muy habitual entre la élite mercantil y propietaria morisca, que debía preci-

134. Algunos datos sobre el importante papel financiero jugado por Esteban Lomelín en época de Felipe II en A. Franco Silva, *El Condado de Fuensalida en la Baja Edad Media*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1994, p. 131.

135. J.A. López Nevot, *La organización institucional del municipio de Granada durante el siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada y Ayuntamiento de Granada, 1994, p. 111.

136. AGS, CC, leg. 2179. Sobre este enlace, E. Soria Mesa, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 98.

137. AHPrGr, G-156, f. 580, en B. Vincent, «Las élites moriscas...», p. 190.

138. En un documento relativo a las deudas de los Berrio, fechado en 14-I-1574, se dice expresamente de Peligro de Mayola, genovés y vecino de Granada, "que a él le debían Lorenço y Melchor de Berrio cierta cantidad de maravedís y para haçelle pagado dellos le habían entregado poder en causa propia y recaudos de deudas que a ellos les debían y que por virtud dello había cobrado algunas cantidades de maravedís de que había dado relación a los del nuestro Consejo de Justicia, y que entre las personas de quien había cobrado…" (AGS, CMC-III, leg. 2470, expte. 8). Existen otros datos documentales que corroboran esta información.

139. Por ejemplo, en diciembre de 1569 contra Pedro de la Cosa, mercader de Villanueva del Arzobispo (AGS, CMC-III, leg. 2774, expte. 1).

140. *Vid. infra.*

141. AGS, CC, leg. 2180. *Relación de los maravedís que Lorenzo y Melchior de Berrio han cobrado después del levantamiento de las debdas que les debían*, 30-V-1577.

142. B. Vincent, «Las élites moriscas...», p. 190, a partir de AGS, Contadurías Generales, leg. 358.

samente su riqueza a unas actividades profundamente penetradas por los intereses de los italianos. El caso de la caña de azúcar producida en la costa de Almuñécar lo pone sobradamente de manifiesto: de los cinco ingenios de azúcar confiscados a sus propietarios moriscos (Álvaro Hermes, Alonso Guahrani, Lorenzo el Chapiz, y Álvaro y Alonso Hanine, una nómina harto significativa), los de los dos primeros fueron comprados por los Espínola por 1.376.000 mrs.; de modo paralelo, si el Chapiz y los Hanine habían concentrado en Almuñécar antes de la guerra casi 600 marjales y más de 150 estadales de tierra de caña (el 56,28% de la tierra de caña de azúcar de propiedad morisca, que convivía con una propiedad de tipo medio y pequeño entre cuyos dueños documentamos asimismo a personajes como Gaspar de Raya), los mercaderes genoveses Vicencio y Octavio Espínola se acabarán haciendo con 216 marjales y 63 estadales, indiscutiblemente la mayor de las propiedades de tierra de caña poseídas por cristianos viejos en Almuñécar después del conflicto bélico[143].

La relación de los Berrio con los genoveses no debe hacernos pensar que los hermanos moriscos eran meros agentes de aquellos. No lo eran. La magnitud de sus negocios hacía que trabajasen también en relación con los que eran corazones económicos de Castilla, Sevilla y Medina del Campo, en donde compraban y vendían, y con una de las grandes familias castellanas de las finanzas de entonces, los Ruiz[144]. En 1555, Lorenzo Pérez de Berrio tenía obligaciones de varios mercaderes castellanos que contrataban en Medina (dos de Toledo, uno de Villalón y otro de Villacastín) y del francés Jusepe Osandón, vecino de Thiers y muy activo en el tráfico entre Francia y Medina del Campo durante su largo periodo de actividad (1555-1591)[145]. Parece que la principal actividad de los mercaderes granadinos en Medina del Campo haya sido la venta de seda[146], también de los Berrio, de los que conocemos la venta de dos cajas de sedas en 1567 a Hernández de Baeza, mercader de sedas vecino de Medina, que por una cédula quedó en pagarles por ellas 166.979 mrs. "en pagos de feria" de octubre de ese mismo año, si bien la cédula quedó finalmente en poder de Simón Ruiz[147]. También los Berrio compraban en Medina: en 1567 hallamos a Lorenzo y a Melchor en la larguísima lista de los que debían dinero a Vítores Ruiz[148]; en 1568 Melchor de Berrio forma parte de una lista de ocho personas (hay otros dos granadinos, Pablos Centeno y Gonzalo Jaén) que deben al len-

143. M.ª M. Birriel Salcedo, «Ventas de bienes confiscados a moriscos en la tierra de Almuñécar», *Chronica Nova*, 16, 1988, pp. 39-53.

144. H. Lapeyre, *Una familia de mercaderes: los Ruiz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008.

145. A. Rojo Vega, *Guía de mercaderes y mercaderías en las ferias de Medina del Campo. Siglo XVI*, Valladolid, Fundación Museo de las Ferias con la colaboración de la Diputación de Valladolid, 2004, pp. 158 y 335.

146. *Ibid*, p. 233.

147. AGS, CMC-III, leg. 2757, expte. 8.

148. A. Rojo Vega, *op. cit.*, p. 28.

cero de Medina Francisco del Castillo[149]; en otro protocolo medinense de 1570 volvemos a topar con Melchor de Berrio entre las obligaciones del burgalés Andrés Enríquez[150]; y todavía en los primeros años ochenta, Hernando de Castro y Francisco Rodríguez, mercaderes vecinos de Medina del Campo, reclamaban como acreedores de Lorenzo de Berrio más de 280.000 maravedís, que intentaban recuperar en lo habido asimismo del cobro de las deudas debidas a los Berrio y cobradas por el licenciado Velasco[151]. En cualquier caso, quizás lo más lógico es pensar que los Berrio se relacionaban con Medina fundamentalmente por su función de feria de cambios y para vender sedas, aparte de para comprar algunos productos, quizás preferentemente textiles. No creemos que los Berrio acudiesen a Medina a abastecerse de especias, por más que existan testimonios de que en ella abundaban las procedentes de Portugal[152].

Sevilla fue otro de los puntales del negocio de los Berrio, como lo indica el volumen de deuda reclamada en ella, especialmente al mercader Andrés López[153], o que en la escritura de 1555 en que Lorenzo Pérez de Berrio saldaban sus cuentas con el también mercader granadino Hernán López en virtud de una cédula de 101.200 mrs. (librada en 12-III-1554) a su hermano Diego López, estante en Sevilla, este aparezca de alguna manera como dependiente de Bautista Buron[154], miembro de una familia genovesa afincada en Sevilla desde hacía algún tiempo que se acabará integrando en su oligarquía urbana hasta conseguir el ennoblecimiento ya en el siglo XVII[155]. Otras conexiones internacionales de los Berrio se habrán de aclarar en el futuro[156].

La conexión financiera con Medina del Campo, capital de los cambios castellanos, era necesaria habida cuenta de la complejidad de la malla de préstamos y deudas tejida por la actividad mercantil de los Berrio, desarrollada

149. *Ibid*, p. 183 y 288.

150. *Ibid*, p. 188.

151. AGS, CC, libro de cédulas 258, f. 107r-108r. Sobre Velasco, *vid infra*.

152. Así lo afirman Godinho y otros autores. Sobre especias en Medina, cf. A. Rojo Vega, *op. cit.*, pp. 43-45, cuyos datos bastan para corroborar la conexión portuguesa de Medina así como la relativa importancia de la misma, tanto en términos de volumen como de dinero.

153. AGS, CMC-III, leg. 3068, expte. 31; un intento de cobro al mismo en septiembre de 1567 en AHPrGr, G-158, f. 1167r. 14-IX-1567.

154. AHPrGr, G-91, f. 757r-v. Granada, 1-VII-1555.

155. J. Díaz de Noriega y Pubul, *La Blanca de la Carne en Sevilla*, Madrid, CSIC, 1975, vol. I, p. 247.

156. Una interesante, por ejemplo, es la que podría existir con el comercio griego y sus ramificaciones en Andalucía, un tema bastante desconocido. Sabemos que un tal Pedro de Val Saboyano, vecino de Jaén, debía dinero a los Berrio por impagos desde 1567 (AGS, CMC-III, leg. 3228, expte. 11). Quizás tenga que ver con Juan Saboyano, trabajador, "natural de Santa Maura, en Levante, en la Grecia, residente en Jaén", procesado por la Inquisición en los años ochenta, a causa de distintas irreverencias, blasfemias y comentarios de sabor islámico (R. Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición cordobesa*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1983, pp. 229-230). Del papel de los armenios, más tardío pero similar al de los griegos como contacto con el Mediterráneo oriental, se ocuparon en su día Braudel y Domínguez Ortiz.

habitualmente mediante la venta con pago aplazado, que se solía satisfacer bien en tiempos breves (uno o dos meses) o bien en una determinada feria de tal o cual localidad por los tiempos que solían ser comunes en estos asuntos (como el Viernes Santo, San Andrés, Nuestra Señora de Agosto, San Miguel, Navidad, Carnestolendas, etc.). Un estudio exhaustivo de la copiosa información que sobre el sistema de pagos a los Berrio se conserva en los legajos citados de la Contaduría Mayor de Cuentas de Simancas, así como en los protocolos granadinos y en los de las localidades jiennenses donde se desarrollaba la mayor parte de su negocio, arrojaría notable luz sobre un tema tan desconocido para el siglo XVI como es el sistema financiero en Andalucía oriental y sus relaciones con otras regiones castellanas. El recurso masivo y habitual al crédito en un territorio tan amplio provocaba a los Berrio continuas y casi sistémicas dificultades para cobrar las cantidades que les debían sus compradores. Por ello, y de modo paralelo a la red de arrieros de la que se servían para abastecer a sus clientes, los Berrio desarrollaron un auténtico sistema de cobro. Una muestra de esta actividad, continuada y habitual insistimos, la tenemos en el poder que Melchor de Berrio otorgó en 1567 a Gabriel Ramírez, vecino de Granada, para que cobrase unos 131.000 mrs. de ocho vecinos de Ronda (entre los que contamos un tintorero, un platero y un mercader) y otros 26.900 mrs. del mercader Alonso Fernández, vecino de Vélez-Málaga[157]. El trabajo de Ramírez fue infructuoso, al menos en parte, pues seguimos encontrando entre los deudores de los Berrio en 1573 a varios de ellos, bien es cierto que por cantidades menores de las que debía cobrar Ramírez en 1567[158]. Es evidente que el carácter en ciernes del moderno capitalismo practicado por los Berrio conllevaba unos enormes riesgos que no siempre se era capaz de conjurar[159]. En este sentido, la actuación financiera de la Corona parece que tampoco dejó de afectar a los Berrio. Parece probable que sus negocios también se vieran afectados por la bancarrota decretada en 1557, que, como todas las operaciones de este tipo, desquiciaban el sistema general de cambios y pagos y obligaban, por sus efectos en cadena sobre el entramado financiero y mercantil, a renegociar las deudas y redefinir los tiempos de su abono. Pensamos como posible que con dicha bancarrota tenga relación el hecho de que de la lista de 219 deudas reconstruidas por el contador Martín Pérez de Arriola en 1573 para las 49 poblaciones que hemos documentado, casi una tercera parte de ellas hacen referencia a que son resto de caja de 1557 y de deudas anteriores. Así, el factor político afectaba gravemente la modernización y crecimiento del sistema financiero castellano, en el que se hallaban plenamente integrados Lorenzo y Melchor de Berrio.

---

157. AHPrGr, G-156, f. 46r y 50r-v. Granada, 3 y 5-VII-1567.

158. Me refiero al boticario Diego Delgado, al mercader Cristóbal Hernández y a Alonso Calderón, y quizás también a Juan de Alhama (¿o Ahumada?). Cf. AGS, CMC-III, leg. 2951, expte. 1.

159. Es difícil completar una nómina de los encargados por los Berrio para cobrar sus deudas. Uno de ellos es Pedro Navarro, vecino de Granada, encargado de cobrar en 1567 en Sevilla (AHPrGr, G-158, f. 1167r), Baeza (AHPrGr, G-156, f. 170v), La Guardia, Mengíbar y Huelma, así como los condes de Santisteban, que debían a los Berrio 110 ducados (AHPrGr, G-156, f. 168r-169r).

¿Cuál fue el resultado de toda esta ingente actividad económica? Si creemos las indagaciones oficiales realizadas después de la guerra, los bienes raíces de Lorenzo y Melchor de Berrio habrían consistido en dos huertas (una era la de El Albeçana, "en lo alto del Albayzin") y dos casas en el Albaicín de Granada (quizás una de ellas sería la tienda que tenían en la cerería de Granada), así como un molino de pan en el Genil, todo tasado en 3.500 ducados, a los que habría que añadir 8.969.323 mrs. (unos 24.000 ducados) de las deudas comentadas y pendientes de cobro[160]. Falta, evidentemente, el dinero líquido de los Berrio, que lógicamente éstos habrían puesto a buen recaudo lejos de las garras de la monarquía, imposible de calcular pero indudablemente mucho, y que les permitiría reiniciar una nueva vida después de la guerra. En 1577, necesitando el corregidor de Ciudad Real información sobre el perfil de Lorenzo de Berrio y Gaspar de Raya, entonces residentes en Toledo, recabó un dato que no debemos considerar en ningún caso como desorbitado: "dizenme que estos Berrio y a Raya son muy ricos y que vale su hazienda más de 40.000 ducados"[161]. Si tenemos en cuenta lo que sabemos acerca del patrimonio de Gaspar de Raya[162], la inmensa mayoría de ese dinero correspondía a los Berrio. Entendemos como muy relevante para la historia de los moriscos la consideración de la existencia de enormes capitales dentro de la minoría en el periodo 1570-1610.

Los años críticos de Granada y la lucha por la recuperación del patrimonio (1569-1577)

Es evidente que el estallido de la rebelión el día de Navidad de 1568 tuvo unas consecuencias nefastas sobre la densa, extensa y compleja trama mercantil de los hermanos Berrio, dificultando su funcionamiento, paralizando las operaciones, e impidiendo el cobro de las numerosas deudas en una geografía tan dispar. Para empezar, los Berrio habrían sido encarcelados el 6 de abril de 1569[163]

160. AGS, CC, leg. 2178. Granada, 5-XII-1576.

161. AGS, CC, leg. 2179. Ciudad Real, 9-VI-1577.

162. Gaspar de Raya acabó consiguiendo la devolución de 3.600 ducados por su hacienda; su hija Florencia de Raya llevó en su día una dote por valor de 400.000 mrs. (AGS, CC, leg. 2190, cf. R.M. Pérez García y M.F. Fernández Chaves, *op. cit.*, en prensa).

163. Esta es la fecha que proporciona un informe de 5-XII-1576 enviado al rey sobre los Berrio, en el que se le explica su caso (AGS, CC, leg. 2178). Sin embargo, otros documentos señalan, quizás con más acierto y lógica, hacia que Lorenzo de Berrio habría sido encarcelado en enero de 1569. Así, el 6 de mayo de 1569, Lorenzo pedía que se le liberase porque "a cuatro meses que estoy preso sin culpa […] porque recibo mucho perjuicio" (Archivo de la Alhambra, L-78-2-113). Y el 10 de octubre de 1569, junto con otros prohombres moriscos encarcelados en la Alhambra (Jerónimo de Palacios, Miguel López, Lorenzo Hernández y Pero López Çaybona), Lorenzo de Berrio presentaba una petición solicitando una mejoría en las condiciones de prisión (la vuelta al aposento alto de la cárcel) diciendo que "estamos presos sin culpa nueve meses" (Archivo de la Alhambra, L-78-2-47).

en el marco de la "información general" que se hizo "contra todos los moriscos" del Reino de Granada. Durante su prisión y proceso, numerosos testigos testificaron en su contra implicándolos directamente en la conspiración que condujo al levantamiento de la Navidad de 1568, acusándolos de haber estado preparados para rebelarse en el Albaicín, de participar en actos violentos contra cristianos viejos, etc.[164]. Las acusaciones eran tan graves, que ambos hermanos

164. El resumen de la causa contra los Berrio enviado a Felipe II y fechado en Granada el 5-XII-1576 dice así: "lo que en el negocio pasa es que al principio de la rebelion deste Reyno se hizo ynformacion general contra todos los moriscos del y della resultaron culpados Lorenço y Melchor de Berrio su hermano, y la culpa particular que ovo contra el Lorenzo de Berrio es que dize un testigo que en la tienda que tenia en la cereria de Granada y en una huerta suya que dizen El Albeçana ques en lo alto del Albayzin se juntauan el dicho y otros y hazian concilios / y otro testigo dixo que todos los moriscos principales del Albayzin sabian el levantamiento y que uno dellos era el Lorenzo de Berrio el qual dize escribio de su mano las personas que avian de benir por capitanes de los lugares de la Vega a dar favor al Albayzin / otro testigo auer oydo dezir que en casa del Lorenço de Berrio se avia de alçar por Rey a don Fernando de Valor y otro dize que auia oido dezir a moriscos que Lorenzo de Berrio auia ydo al Alpujarra a tratar del levantamiento / y dize otro testigo mujer que estando captiua oyo dezir en el Alpujarra a los moriscos que auian alçado por Rey al Lorenzo de Berrio / otros testigos dizen que la propia noche que los moriscos entraron en Granada a levantar el Albayzin estauan el Lorenço de Berrio y otros a media noche vestidos y que diziendoles que no parecia bien estar tantos juntos auiendo la nueva que avia del Alpujarra Respondio que estaban jugando / otro testigo dijo que ocho dias antes de navidad andaua don Fernando de Valor por el Albayzin con el Lorenzo de Berrio / y dos testigos dizen que andando rondando por el Albayzin como guardas alrededor de Pascua de Navidad hablaron con el Lorenzo de Berrio en su casa algunos moriscos principales / demas de los dicho esta yndiciado / y asi Melchior de Berrio su hermano de auer savido y entendido el levantamiento mucho antes que sucediere. La culpa particular de Melchior de Berrio es que dize un testigo que en las camaras altas que estan dichas de la tienda de Lorenzo de Berrio su hermano y en la dicha huerta de Albeçana se juntaban moriscos a hazer cauildos entre los quales estaua el Melchor de Berrio / y hablaban en secreto y se guardaban deste testigo y que siempre tuvo mala sospecha dello / otros dos testigo dizen que por el mes de diziembre del año del levantaniento encontraron una noche a los dos hermanos Berrios / y quel Lorenço de Berrio les rogo que llevasen al Melchor de Berrio su hermano al molino de Daniel el Zeneti su suegro / y que asi lo llevaron y dexaron y que bajaron a abrir la puerta del molino a oscuras y que oyeron dentro gran ruydo / quatro testigos dizen que estando en el cortijo Descuçar ques del suegro deste Melchor de Berrio un Pero Rodriguez y otros cristianos viejos trillando cierto pan que alli auian segado, llego el Melchor de Berrio y les amenazo diziendo que se lo avian de pagar y echandose mano a las barbas porque venian a trillar su pan y que podria ser que no volviesen a Escuzar por su pan y que antes del lunes por justicia o sin ella se lo avian de pagar y que volviendo estos christianos viejos a cargar el pan que tenian aventado avian salido dos mangas de moriscos y los cautivaron y llevaron los bagajes cargados de pan / y que del dicho cortijo Descuçar andaua en la sierra con los moriscos revelados dos negros y dos moriscos criados del Melchor de Berrio y del Lorenzo su hermano, a los quales los moros no llegaron y que por esto se entendio que era traycion quel Melchor de Berrio les tenia armada / y seys testigos dizen que tienen por cosa cierta que el Melchor de Berrio fue a la sierra con su suegro y despues se volvio y dizen mas que le vieron un dia en la puerta de una sierra hazia el cortijo dicho en un caballo con lanza y adarga y otro hombre de a caballo con el que entendieron que era su suegro y con otros moros de a pie y le temieron y se recogieron por lo qual dizen los testigos que tienen por cierto quel Melchor de Berrio fue en el captiuerio del dicho Pero Rodriguez […]" (AGS, CC, leg. 2178). El testigo que señala a la casa de Lorenzo de Berrio como el lugar donde Hernando de Córdoba habría sido elegido como líder de la revuelta era un esclavo negro (Bernardino) del padre de este, Antonio de Córdoba (B. VINCENT, «Las élites moriscas...», pp. 195-196, que remite a Archivo Zabálburu, leg. 158).

fueron torturados por la justicia con objeto de conducirlos a declarar la verdad sobre el asunto. Sin embargo, ambos superaron la brutal prueba y no reconocieron ninguna de las acusaciones, "hicieron probanzas tachando los testigos" hasta conseguir una victoria relativa: Lorenzo de Berrio fue condenado a pagar 400 ducados, y Melchor de Berrio a pagar 200 ducados y otros tantos para el rescate de un cristiano viejo cautivo llamado Pedro Rodríguez, en cuyo cautiverio habría tenido participación según los testimonios reiterados por diferentes testigos. Además, fueron condenados a destierro a cincuenta leguas de Granada: el 14 de octubre de 1572 fueron llevados a Toledo[165]. Pena económica y de destierro que traducía la no posibilidad de la declaración judicial de su culpabilidad, pero sí la sospecha con casi certeza de las autoridades cristianas: por ello, y a diferencia de otros moriscos granadinos, a los Berrio no se le permitió permanecer en el Reino de Granada[166]. A partir de ese momento comenzaba para ellos la batalla legal para recuperar su patrimonio desde el exilio castellano.

La provisión real de 24 de febrero de 1571 de confiscación de todos los bienes de los moriscos del Reino de Granada en base a sus gravísimos delitos de "lesae divinae et humanae majestati" amenazó, finalmente, con arrancar a los Berrio su emporio comercial. La confiscación o incorporación a la Corona afectaba a "todos sus bienes muebles, y raizes y semovientes, derechos y acciones en cualquier manera que les perteneciesen"; además, la provisión real ordenaba a todas las personas que hubiesen dejado deudas de dinero pendientes de pagar a los moriscos "por obligaciones, contratos, conocimientos" o por otras "escripturas" y "recaudos", que las declarasen en el plazo de treinta días; lo mismo se disponía para las personas sobre cuyos bienes hubiese censos perpetuos, al quitar o de cualquier tipo. Quedaba patente la voluntad de la Corona de apropiarse de todo lo que fuera de los moriscos, y para ello era consciente de la necesidad de generar unos adecuados instrumentos documentales de registro y gestión de tan enorme patrimonio. Sin embargo, la provisión de 24-II-1571, en un acto de justicia propia de la persona del rey que usa de "gracia y gratificación", preveía también la indemnización a aquellos moriscos que resultasen finalmente "no culpados", concediéndoles la "justa recompensa, satisfacción, y refacción de lo que los dichos sus bienes valieren"[167].

---

165. El relato anterior se basa en AGS, CC, leg. 2178.

166. B. Vincent, «Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570», *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985, pp. 267-286; y R.M. Pérez García, «Moriscos, razones y mercedes ante el poder del Rey en el Reino de Granada después de 1570», *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2ª época, 22, 2009, pp. 35-50.

167. El texto de la provisión de 24-II-1571 fue publicado en M. Barrios Aguilera y M.ª M. Birriel Salcedo, *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, prólogo de Bernard Vincent, Granada, Universidad de Granada, 1986, pp. 183-188. Un completo repaso por las referencias bibliográficas y las problemáticas legales anexas a esta norma, en M.ª M. Birriel Salcedo, «Ventas de bienes...», pp. 39-553, donde se hace un estudio del caso.

Lógicamente, la confiscación también afectó a los Berrio: se les secuestraron los bienes muebles y se tomó posesión de los raíces en nombre del rey. Sin embargo, finalmente, al no haberse podido probar su culpabilidad, las sentencias ordenaron la devolución de sus bienes muebles una vez hubieran satisfecho el pago de las penas impuestas y dado fianzas suficientes para satisfacer a sus acreedores, fundamentalmente con el objeto de que pudieran hacer frente a las penas y a sus deudas. Dichos bienes muebles les fueron devueltos "al tiempo que fueron sueltos de la cárcel y prisión en que estaban"[168], y se entregaron a Pedro de la Fuente, escribano de la Chancillería de Granada, "las obligaciones y recaudos que tenían contra sus deudores", con el objeto de que pudieran utilizarse para proceder a su vez al pago a sus acreedores[169].

El estudio detallado de la documentación económica de los Berrio, de sus libros de caja y de distintas confesiones tomadas a los mismos durante "el proceso"[170], permitió al contador Martín Pérez de Arriola la elaboración de las listas de deudores que hemos presentado y comentado anteriormente, firmadas todas ellas (al menos las que conocemos) entre octubre y noviembre de 1573. Con esta herramienta era posible ya proceder a cumplir los deseos expresados por el rey en la provisión de confiscación de 24-II-1571. Así, el 22 de noviembre de 1573 se procede a formalizar una comisión para el cobro de las deudas de los Berrio en todos aquellos lugares donde estuviesen pendientes de cobro. La provisión que ordena dicha comisión (dada en Granada en tal fecha) encarga el cobro a las justicias locales en aquellas poblaciones de fuera del Reino de Granada y a los administradores de los partidos en las localidades del mismo, todo según una instrucción extremadamente precisa, que acompaña siempre a la orden de ejecución de la comisión, y que se suele adaptar a las peculiaridades tipológicas de los deudores a localizar, que habrían de ser requeridos para pagar en un plazo de tres días. El control documental de todo el dinero cobrado quedaría centralizado en Granada por el contador Martín Pérez de Arriola, y el metálico debería, finalmente, ser conducido a Granada y entregado al receptor de los bienes confiscados a los moriscos[171].

Esta comisión, a pesar de lo ambicioso de su planteamiento, y de todo el dispositivo puesto en marcha para conseguir el cobro de las deudas, dio escasos resultados. Del monto total de 8.969.323 mrs. de deuda calculado por el contador Martín Pérez de Arriola en octubre-noviembre de 1573, en diciem-

168. Que suponemos hubo de ser en octubre de 1572, momento en que fueron deportados a Toledo.

169. AGS, CC, leg. 2178. Cédula de 11-IV-1574.

170. Referencia, por ejemplo, a la confesión tomada a Lorenzo de Berrio en Granada en 1-IX-1571 sobre las deudas en Huéscar, en AGS, CMC-III, leg. 3097, expte. 6.

171. Una copia de esta provisión de 22-XI-1573 (de las muchas que se conservan), dirigida a las autoridades de Albánchez, en AGS, CMC-III, leg. 3045, expte. 18.

bre de 1576 sólo se habrían cobrado, según los tres jueces[172], 208.143 mrs.[173], y en mayo de 1577 (según el licenciado Velasco) 335.485 mrs. correspondientes a Jaén, Pegalajar, La Guardia, Martos, Porcuna, Arjona y Arjonilla, y Alcalá la Real[174]. Los informes elaborados por las autoridades locales competentes en cada población registran pocos casos en que se llegaran a pagar las deudas supuestamente pendientes de pago a los Berrio, normalmente por fallecimiento, ausencia o desaparición de los deudores, o por alegación de éstos explicando ya haberlas pagado y presentando la documentación justificativa. Esto originó, conforme establecían las *Instrucciones* remitidas para el cobro, una multitud de pleitos que, si bien debían acabar aclarando cada caso particular, dilataron y paralizaron inevitablemente todo el proceso.

Los Berrio, por su parte, no renunciaban a su hacienda perdida. Tras su deportación a Toledo, y en algún momento de 1573 o comienzos de 1574, elevaron una petición al rey pidiendo la devolución de sus bienes raíces. Para ello alegaban su no culpabilidad, haber gozado siempre de las preheminencias de cristianos viejos y conforme a ello portado armas, así como los servicios prestados a la Corona. Amargamente se quejaban de que sus bienes raíces habían sido confiscados en nombre del rey, y que "sin embargo de la ynjusta y larga prision que tuvieron y gran perdida y menoscabo de sus haziendas y personas, se ha querido y quiere poner dificultad sobre que no se les han de entregar los bienes rayzes que dexaron en esa dicha ciudad y Reyno [de Granada]"; sin embargo, para los Berrio "lo que peor es" era el hecho de que se estuviesen cobrando las deudas que se les debían dentro y fuera del Reino de Granada, cuando "la cobrança y dispusicion dellas" les pertenecía por haberles quedado libertad para ello, y que si entregaron las obligaciones a Pedro de la Fuente fue sólo para "seguridad de sus acreedores" y no para que se cobrasen ni en nombre ni en beneficio del rey[175]. Ante la petición de los Berrio para recuperar sus bienes raíces y el importe de sus deudas, el rey, por la citada cédula de 11 de abril de 1574, ordenó hacer un informe sobre el asunto del que finalmente se encargaron los tres jueces, que lo concluyeron y firmaron en Granada más de dos años y medio más tarde, el 5 de diciembre de 1576, mostrándose contrarios a la devolución de sus bienes raíces y deudas a los Berrio tanto "por aver sido

172. Recordemos que el Tribunal de los Tres Jueces fue el encargado de juzgar en todo aquello referente al delito de la rebelión de los moriscos, incluido lo relacionado con la incautación de su patrimonio, M.ª M. Birriel Salcedo, «Las instituciones de la repoblación», en M. Barrios Aguilera (ed.), *Historia del Reino de Granada*, vol. II, pp. 658-662.

173. AGS, CC, leg. 2178. *Vid. infra.*

174. AGS, CC, leg. 2180. *Relación de los maravedís que Lorenzo y Melchior de Berrio han cobrado después del levantamiento de las debdas que les debían*, 30-V-1577. A estos datos añade el licenciado Velasco no sin cierta ambigüedad: "entiéndese que en Ubeda y Baeza y Sevilla y en la ciudad de Ronda y Marbella y en esta ciudad de Granada y otros lugares se cobraron, con cuydado despues del levantamiento e yncorporacion general".

175. AGS, CC, leg. 2178. Cédula de 11-IV-1574.

estos culpados en el trato y levantamiento deste Reyno[176] […] como por el inconveniente y consequencia que se daría a otros desta calidad"[177]. Aunque no conocemos la decisión final adoptada por Felipe II, todo parece señalar que no se accedió finalmente a la petición de los hermanos Berrio[178].

Los Berrio no eran sino una de las numerosas familias de la élite morisca granadina que en los años siguientes a la guerra intentaron recuperar sus bienes o las indemnizaciones correspondientes elevando sus peticiones a un rey enojado con su comunidad, a la que había castigado duramente[179]. A la par que ellos, y en aplicación de lo previsto por la provisión de confiscación de febrero de 1571, los delegados reales pretendían a su vez apurar el proceso de confiscación hasta sus últimas consecuencias, saldando el complejo entramado de las deudas debidas a y por los moriscos granadinos. En el caso de las cantidades adeudadas por cristianos viejos a moriscos granadinos, más allá de cifras concretas de las que carecemos aparte de datos parciales y concretos, podemos afirmar que eran tan importantes como difíciles de cobrar.

Es ésta la causa de que el 30 marzo de 1577 el rey autorice la comisión del licenciado Gaspar de Velasco (fiscal de su majestad en el Consejo de Hacienda y Justicia que residía en la ciudad de Granada) con el objeto de cobrar las deudas que los cristianos viejos debían a los moriscos, especialmente las correspondientes a los ricos mercaderes del Albaicín, como los hermanos Berrio, los Cárdenas y el Ferí. La causa de la comisión, que se alargó hasta marzo de 1578, era clara: "aunque es mucho lo que se debe, es muy poco lo que se ha cobrado", porque "todos los deudores dizen que no deben cossa ninguna más de lo que co[n]stare deber, por recaudos bastantes los pagarán, y porque no los había ay no se les apremió a ello". Además de por las cuantías, la cuestión era importante por la "calidad" de los deudores: el duque de Sesa, el marqués de Villanueva, el presidente de Galicia, el alcalde mayor de Galicia, el inquisidor Andrés de Álava, los oidores de la Chancillería, etc. En el debate previo a la concesión de la comisión a Velasco, se llegó incluso a proponer que se diera vara de justicia a uno de los Berrios, a uno de los Cárdenas y al Ferí para que ellos, como conocedores directos de las deudas y los deudores, "entendiesen en la cobrança". La no materialización de esta idea condujo directamente a la creación de la co-

176. A pesar de lo dicho más arriba acerca del resultado de sus procesos, esta afirmación revela cómo de manera interna las autoridades los consideraban verdaderamente culpables.

177. AGS, CC, leg. 2178. Granada, 5-XII-1576.

178. Así lo indica, por ejemplo, el hecho de que a comienzos de los años ochenta una parte de las deudas de los Berrios con mercaderes genoveses fuera cubierta por la propia Corona, en la medida de las deudas debidas a los hermanos moriscos por particulares (B. VINCENT, «Las élites moriscas...», p. 190, remitiendo a AGS, Contadurías Generales, leg. 358), sin duda a causa de que era la Corona quien finalmente se había quedado con el valor de las deudas de los Berrio.

179. Sobre este complejo problema, véanse M.F. FERNÁNDEZ CHAVES, «La súplica al Rey y la supervivencia de las élites moriscas granadinas después de 1570: el caso de doña Brianda de Venegas», en prensa, y R.M. PÉREZ GARCÍA, *op. cit.*, pp. 35-50.

misión del licenciado Velasco, cuyo desarrollo se vio obstaculizado por la oposición de diversas oligarquías locales (de Guadix, Huéscar o Fiñana)[180].

Dejando a un lado las dificultades que Velasco sufría de modo inherente a la naturaleza de su comisión (otorgada por un corto periodo de tiempo, y que se fue renovando hasta su duración final cercana al año), parece claro que consiguió desatascar el punto muerto en que había quedado la cobranza de las deudas debidas a los moriscos. En una *Relación* del fiscal Velasco dada el 14 de septiembre de 1577, este informaba que en Jaén, Córdoba, Baena y los lugares de la Orden de Calatrava hizo 61 procesos e informaciones sumarias, con un resultado de más de 5.000 ducados; en Pegalajar, La Guardia y la ciudad de Jaén, de la comisión de 22-XI-1573 y el memorial del contador Arriola, encontró 46 procesos pendientes de resolver desde fines de aquel año, que sustanció, ejecutando algunos con el resultado de cobro de unos 300 ducados; en Martos, Arjona, Arjonilla y Porcuna, Velasco resolvió otros 24 pleitos relativos a las deudas de los Berrio, ingresando otros 100.000 mrs.; de Baena, finalmente, el fiscal daba cuenta de la enorme deuda contraída, y reconocida, por el duque de Sesa a favor de los Cárdenas, otra familia de ricos moriscos, que superaba los 5.166.000 mrs., y que daría lugar a un grueso pleito en tanto que posteriormente el duque había arrendado su estado al genovés Esteban Lercaro[181]. También fue complicada para Velasco la resolución de la deuda reclamada por Hernán López el Ferí a la marquesa de Villanueva del Fresno (que según el memorial presentado por el morisco en el Consejo de Población ascendía a 995.285 mrs.) y a otros miembros de la familia Portocarrero (don Pedro, don Alonso y don Juan) que sumaban otros 396.000 mrs., pues la documentación aportada por el Ferí no era clara, faltaban algunos libros y la marquesa, aunque reconocía haber recibido sedas del mercader granadino antes de la guerra, no se acordaba de la cantidad ni precio[182].

En torno a 1576-1577, la batalla jurídica de los Berrio por recuperar su patrimonio inmueble y sus deudas estaba perdida. En ello había jugado un papel clave su poco clara trayectoria personal de fidelidad al rey, y la decidida voluntad y acción política de este de aplicar el castigo oportuno a los moriscos rebeldes y traidores. Sin embargo, Felipe II no se había desentendido en absoluto de la cuestión morisca, por más que acuciantes problemas en otros frentes y latitudes reclamasen su atención. Al contrario, sus necesidades económicas le obligaron a interesarse de nuevo en apurar al máximo las posibilidades económicas derivadas de la confiscación de los bienes de los moriscos granadinos. No obstante, los rendimientos de la operación dejaban que desear. Es en este cruce de intereses entre el monarca y los ricos mercaderes moriscos donde

180. Para lo relativo a la comisión del licenciado Velasco, Mª. M. Birriel Salcedo, «Nuevos datos…», pp. 51-52.

181. AGS, CC, leg. 2180.

182. Las cartas relativas a este asunto en AGS, CC, leg. 2181.

los Berrio optarán decididamente por jugar la baza política en clave de intermediación (fiscal) como vía de recuperación económica y reivindicación social en el seno de su comunidad.

Los comienzos de la mediación política: ca. 1576-1580

Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent señalaron en su día la importancia del "sentimiento" por la vuelta a Granada como un factor capital en la historia posterior al exilio de los moriscos[183], y recientemente el mismo Vincent ha vuelto sobre el particular destacando entre otros el papel que los hermanos Berrio, asociados al también mercader granadino Gaspar de Raya, tuvieron en la promoción de esta idea entre los moriscos so color del éxito de unas supuestas negociaciones con la Corona. Todo comenzó en 1577 en Ciudad Real, repitiéndose las alteraciones en la comunidad morisca debido a la propagación de los rumores y las negociaciones con la Corona también en 1579 y en 1584, sin que se obtuviera ningún resultado, hasta que el desastre de la Armada en 1588 llevó a Felipe II a buscar nuevas fuentes de financiación, que además de los millones estaban constituidas por otros recursos como el servicio morisco de 200.000 ducados cuyas negociaciones determinantes comenzaron en 1589[184].

El servicio se proponía a cambio de la vuelta selectiva de destacados miembros de la comunidad morisca, y la estancia permanente de una gran mayoría en tierras castellanas, consagrándose así una división profunda entre "buenos" y "malos" moriscos, que no se refrendará legalmente hasta 1584 como veremos. Esta división tiene su origen en la inclusión del morisco entre los rebelados o los "de paz", con su razón de ser última en la posición jugada durante la guerra de las Alpujarras, y que iba a presidir las relaciones de los moriscos con sus dominadores cristiano viejos hasta la expulsión de 1610[185].

Tanto en 1577 como en las negociaciones posteriores aparece de manera continuada Lorenzo de Berrio[186] (Gaspar de Raya había muerto en 1583 como muy tarde), a quien podemos suponer arquitecto de este plan. En la década de 1580, el ascendiente de los miembros más acaudalados de la nación morisca estaba desplazando al de las élites de la sangre, y la idea de una rebelión violenta que marcase la ruptura plena con el orden castellano y la obediencia a los

183. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *op. cit.*, pp. 60-61.

184. B. Vincent, «Los moriscos granadinos y la monarquía», en J.I. Fortea, J.E. Gelabert (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Marcial Pons, 2008, pp. 163-179, y aquí, pp. 166-173.

185. Como se desprende de la actuación personal de Alonso del Castillo o Miguel de Luna y otros acontecimientos analizados por M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit*., *vid*. los capítulos correspondientes a ambos traductores.

186. Como ya señalara B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», Melchor de Berrio no aparece en estas negociaciones.

Habsburgo estaba siendo sustituida por la continuidad con la idea última de sometimiento a través de la negociación y los servicios, que se transformaban en privilegios[187]. En palabras de Vincent, "Puede formularse la hipótesis de un primer periodo, de 1570 al comienzo de los años 1580, en el que los exiliados trataron de reconstruir mal que bien un tejido social a pesar de la hostilidad del entorno. Las élites, cuyo prestigio estaba intacto, jugaron un papel capital en este proceso. Pero el tiempo pasó, aquéllas perdieron mucho de su legitimidad, al tiempo que emergían otras familias que se habían adaptado bien, o mejor, a las nuevas condiciones de vida. Las estrategias individuales que suscitaron las iniciativas reales y la defensa de intereses particulares profundizaron divisiones que serían en adelante difícilmente superables"[188].

Estos intentos por ganar posiciones reflejan unas aguas más profundas, en las que se mueven la extorsión, las necesidades continuas de ingreso de la monarquía y los vaivenes propios de la política sobre los moriscos. En otro plano, la capacidad de movilización económica, política y de influencias en el seno de la sociedad morisca y de la Corte tuvo como sostén más firme la actividad comercial de los hermanos Berrio y su disposición de una red de agentes en las principales plazas del reino, entre los cuales se contaban los hijos de Lorenzo de Berrio, como luego analizaremos.

Como ya señalamos, todo comenzó en 1577 en Ciudad Real[189], donde los moriscos estaban muy alterados por el rumor de una vuelta, considerando el corregidor que los principales responsables del rumor habían sido "los dichos Lorençio de Berrio y Gaspar de Raya y que los mysmos testigos dizen que estos les avian persuadido a que consintiesen que ellos tratasen dello y aunque

187. M.F. Fernández Chaves, *op. cit.*

188. B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», p. 179. Conclusiones con las que estamos plenamente de acuerdo, y que Vincent extrapola también al mal conocido servicio militar de los moriscos, que no analizamos aquí por no estar (que sepamos) directamente relacionado con los Berrio.

189. Aunque los diversos testigos retrotraen los tratos a febrero de aquel año, pudiéndose llegar hasta 1575, si damos crédito a la afirmación del morisco de Ciudad Real, Diego Bernabé Hernández, que indicaba que ya en aquel año coincidió en la Corte con María la Zagala, morisca notable de Padul, que había ofrecido la posibilidad de volver para él y otros moriscos. Si las acusaciones que veremos a continuación, vertidas contra el exprocurador de los moriscos y corregidor de Ciudad Real Jorge de Baeza eran ciertas, según las cuales el corregidor habría recaudado dinero de los moriscos para volver a Andalucía, ya en 1576 la idea de la vuelta y el pago de un servicio a cambio planeaban claramente en las mentes de los moriscos, AGS, CC, leg. 2179, interrogatorio de testigos. Lo cierto es que en 1576, último año del corregimiento de Baeza, éste se hallaba embarcado en una frenética actividad para recaudar las rentas reales y encabezadas de la ciudad –fundamentalmente alcabalas y tercias–, para lo que tuvo varios problemas, "yo he trabajado tanto quanto se puede encarecer y que toda la cibdad esta contra mi que me querian apedrear que no quisieran que llegaran las rentas a dos quentos quanto mas a cinco y mas como han llegado. Al fin si no me atajaran tan presto con quitarme la vara que yo tanto deseava los encaminara a que se encabezasen como se me envio a mandar…", cfr. AGS, Patronato Real, leg. 76, doc 25 y diversos documentos. Sobre Jorge de Baeza y su padre homónimo como procuradores y el cargo en sí, J. Castillo Fernández, *op. cit.*, vol. II, pp. 199-200.

trayrian provision de su magestad para que entre todos los moriscos del rreyno de granada rrepartiesen çierta cantidad de mrs. para ellos por su ocupaçion y trabajo…". Las promesas de los mercaderes consistían en "que su magestad les dava liçencia para bolverse a sus casas y que yvan de ordinario a tratar sobre ello desde Toledo a esa corte y dezian que sobre ello hablavan con su magestad a ynterçesion de don Alonso Vanegas que en esa corte rreside el qual les dezia que sobre ello avia hablado a su magestad y a otras personas prinçipales sus criados y que aviendo ofresçido a su magestad por esta liçençia çiento y quarenta myl ducados y que para su seguridad que ofreçian de sustentar seys galeras que anduviesen de ordinario en la costa de granada y mas dos myl soldados"[190]. El corregidor de Ciudad Real envió a su colega de Toledo una petición para que los encarcelase[191]. Según la declaración de testigos que participaron en la información hecha por el corregidor de la ciudad en mayo de aquel año, era bien conocido por los moriscos deportados en Ciudad Real y otros puntos que se estaba negociando la vuelta de los moriscos, precisada por algún testigo que era para los "leales". Tal era así, que el morisco de Ciudad Real Sebastián de Palma había escrito una carta a Lorenzo de Berrio para informarse del estado de las negociaciones. Éste había respondido a través del arriero morisco Andrés de Gumiel, indicándole que "andaban en buenos términos", aunque al no obtener respuesta del rey habían regresado a Toledo, con la promesa de Alonso de Granada Venegas por la que "presto bolberian a Granada y que su magestad les abia dicho que fianças le darian para que otra bez no se lebantarian contra su magestad…". Pero nada parece acordarse, aunque como señala Vincent varios notables de Toledo, entre los que debía contarse Berrio, escribieron a "los muy magníficos señores don Hernando Muley, Gerónimo Enríquez, Gaspar de Piedrahita, Alonso Hernández Camid y demás señores y amigos en Sevilla" para ponerse de acuerdo en el servicio[192]. Aparece aquí Sevilla como un punto importante en la red de solidaridad morisca, que cuenta entre sus más destacados miembros con mercaderes como Camid, o con un príncipe de sangre real de la categoría de Hernando Muley de Fez.

Tras el fracaso de la propuesta, parece que Lorenzo debió tener problemas en Toledo, porque en 1579, cuando volvió a plantearse el mismo ofrecimiento de un servicio a la monarquía, Lorenzo de Berrio era comisionado para el repartimiento como vecino de Sevilla, junto al también morisco Alonso Hernández Camid, y aunque en aquel servicio se proponía la vuelta de 2.000 casas de moriscos, nada se concretó[193]. Los factores fundamentales fueron la organización de una vuelta a Granada por los mercaderes, cuyos oficios de mediación

190. AGS, CC, leg. 2179. Citado por B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», p. 167. *Vid* también, M.F. Fernández Chaves, *op. cit*.

191. AGS, CC, leg. 2179.

192. B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», p. 167.

193. *Ibídem*, pp. 167-168.

política habían dado su fruto al obtener la supuesta autorización real, apareciendo el exprocurador de los moriscos, Jorge de Baeza, en el proceso; la no concreción del mismo suscita la inquietud y el cese de los intercambios económicos entre los moriscos, con la consiguiente preocupación de las autoridades por los perjuicios económicos y por la necesidad que se planteaba de averiguar si efectivamente se había cobrado un servicio (cosa que todos los testigos negaban), cuestiones muy difíciles de averiguar debido a que según el corregidor de Ciudad Real, "son tales estos moriscos que aunque les den çien tormentos no confesaran verdad". Lo cierto fue que el alcance de este rumor fue casi total, porque también en 1577 en la ciudad de Jaén se produjeron los mismos fenómenos, declarando los testigos conocer la existencia de unas negociaciones para la vuelta de los "leales" y que Lorenzo de Berrio y Gaspar de Raya estaban en ellas directamente implicados, teniendo supuestamente en su poder una cédula dada por Rodrigo Vázquez de Salazar, indicando un testigo que todo había partido de "don Alonso Vanegas veynte e quatro de granada avia hablado a Lorenço de Berrio vecino que fue de Granada que fuesen a Madrid a hablar con su magestd y que el dicho Lorenço de Berrio e otros dixeron que su magestad los habia mandado llamar"[194].

Movilidad y una amplia red de contactos definen la actividad de los hermanos Berrio, contactos que según el testimonio anteriormente examinado, incluyen las conexiones de la aristocracia granadina en la Corte. Si bien no recuperaron sus bienes, "En revanche ils semblent bénéficier d'une liberté totale de mouvemente indispensable au succès de leurs affaires… avoir des contacts avec de nombreuses communautés d'exilés. Les autorités… voient en eux ces précieux intermediaires dont elle ont toujours besoin"[195].

Como ya señalara Vincent, en el ofrecimiento del servicio participaron no sólo los exiliados, sino también los que habían quedado en Granada, al menos desde 1579. Esta alianza respondía a una solidaridad de grupo en la que los exiliados que proponían el servicio quedaban asociados a aquellos que la propia monarquía había premiado con la estancia en Granada por su fidelidad. Toda una operación de "enderezamiento" de la memoria en la que precisamente los Berrio se habían contado entre los sospechosos en la rebelión de 1568, y en la que se hallaban también otros señalados habitantes del reino, muchos de ellos mercaderes ricos como Lorenzo Hernández el Chapiz, Hernán López el Ferí, Gaspar de Raya, y otros pertenecientes a la aristocracia colaboracionista como los Abenajara[196]. Con la última expulsión de 1584 las posibilidades del retorno a Granada se volvían más escasas, aunque los moriscos ganaron un gran reconocimiento por parte de la monarquía al establecerse por vía de provisión la primera diferenciación entre moriscos exiliados "buenos", o

194. AGS, CC, leg. 2179.

195. B. Vincent, «Les frères Berrio…», p. 926.

196. M.F. Fernández Chaves, *op. cit*.

colaboracionistas durante la guerra, y los "malos", perpetradores del crimen de lesa majestad por el que habían pagado los de "paces" injustamente, y por tanto la capacidad de estos moriscos para conseguir un representante por cuatro meses que defendiera su posición y relatar los agravios que sufrieran[197]. Fue esta toda una conquista por cuanto la monarquía reconocía por primera vez esta división entre leales y traidores, tan cara al planteamiento del servicio.

Pese al fracaso de las proposiciones de un acuerdo "por bia de contrato de lyçençia" como se expresaba en 1577 y después en 1579, los moriscos no dejaron de emplearse a fondo en restaurar sus maltrechas posiciones y en establecer nuevos vínculos y alianzas sobre un tablero de relaciones sociales y políticas completamente modificado. En esta década el ascendiente de los miembros más esclarecidos de la comunidad morisca tuvo que jugar un papel importante, habida cuenta de que puede considerarse que el principal objetivo de estas élites y de la mayor parte de los deportados era volver al Reino de Granada. A favor de esta idea juegan varias razones. Una parte de la aristocracia del reino había quedado en suelo granadino, merced a su colaboración con la Corona, aunque en muchos casos con mermados patrimonios[198]. Otra había sido expulsada, o había conocido el castigo ejemplar[199], y a la larga sólo su capacidad para poder continuar siendo considerados como los líderes naturales de la comunidad morisca les posibilitó mantener dicho estatus. Fueron precisamente las familias ricas y bien consideradas las que acabarían representando en el exilio una dura competencia para la aristocracia, dado que disponían de mayores recursos y de sólidas redes de agentes en el territorio castellano. Todos programaron como objetivo político para los naturales del reino de Granada la vuelta a la tierra de sus ancestros, con desigual éxito según los momentos. Fue esta una nueva vía que se adaptaba a las exigencias de la Corona, que había dejado suspendidos la mayor parte de los privilegios forjados en la conquista y en los sucesivos aplazamientos de la aplicación de las medidas de aculturación desde antes, incluso, de las medidas de la Capilla Real de Granada de 1526[200].

Parece que el fracaso de los planes de los que podríamos llamar "mercaderes" en la segunda mitad de los años 70 dejó paso a un intento liderado desde la aristocracia. Es el caso de la rebelión frustrada de Fernando Muley en Sevilla

197. A. García López, «Conflictividad y conciencia. La aplicación de justicia a la minoría morisca en el Reino de Castilla», en A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (coords.), *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna,* Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante, 1997, vol. II, pp. 455-468, concretamente, p. 461. La provisión fue dada en Madrid, 24-V-1584.

198. B. Vincent, «Los moriscos que permanecieron...», pp. 267-286. R.M. Pérez García, *op. cit*., pp. 35-50.

199. Como muestra el caso de los Valor, estudiado por F.J. Cano Hila, «Apuntes históricos sobre el linaje de los Córdoba y Válor», *Farua. Revista del Centro Virgitano de Estudios Históricos*, 12, 2009, pp. 229-276.

200. R.M. Pérez García, *op. cit*., pp. 38-40; y R.M. Pérez García y M.F. Fernández Chaves, *op. cit*.

en 1580, que ha llamado poderosamente la atención de la historiografía. Muley había estado realizando una serie de contactos entre 1579 y 1580 con diversos moriscos en Córdoba y Écija para conseguir un levantamiento general. Por su confesión sabemos que no halló gente "fiable" en ambas ciudades, pues en Écija "busco moriscos con quien poder tratar de lo susodicho e hallo que avia pocos con quien lo poder tratar… hallo moriscos naturales de Ronda que avian ydo desta ciudad con pasaporte e por ser gente de poca suerte e de quien no se podia hazer caudal no trato con ellos ninguna cosa…" y aún peor era la imagen de Córdoba donde "vido que los moriscos que avia en la dicha cibdad hera gente rota e ruyn porque la gente buena la avian llevado a Pastrana"[201], donde precisamente los "mercaderes" tenían una sólida implantación, merced a la política de Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli, encontrándose entre los más importantes miembros de esta comunidad a Hernán López el Ferí[202].

Según un acusado, "al dicho don Fernando alçavan por capitan mayor porque es principal de buena sangre de Granada…" y esta categoría ya había sido reconocida por las propias autoridades, dado que D. Fernando trataba los asuntos concernientes a su comunidad con el Asistente[203], cosa que pone en cuestión el sistema de organización diseñado por la Corona para administrar a los moriscos, reduciendo a la inutilidad la figura del supertintendente de los moriscos[204]. Los moriscos acaudillados por Muley diseñaron una revuelta que tenía por objeto aprovechar la marcha de muchos hombres para el ejército que se aprestaba para entrar en Portugal, y después de realizar el mayor daño posible, la intención era alcanzar las sierras de Ronda para volver al Reino de Granada. El modelo era el de la rebelión de once años antes: búsqueda de un

201. B. Vincent, «Les rumeurs de Séville», en B. Bennassar Périllier *et al*., *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia enel época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 165-178. M. Boeglin, «Entre la resistencia a la política de asimilación y la fabulación: el "levantamiento" de los moriscos andaluces de 1580», *Historia, Instituciones, Documentos*, 34, 2007, pp. 29-55. M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios...* A.L. Cortés Peña, «Una consecuencia del exilio: los moriscos granadinos en Sevilla», en E. Belenguer Cebriá (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo,* vol. II, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 537-553.

202. Quien precisamente era uno de los cuatro mercaderes más importantes de la villa junto a Diego Hernández Chapiz, ¿hijo? de Lorenzo Hernández Chapiz, C. Álvarez de Morales, «Lorenzo el Chapiz y el "Negocio General" de 1559», *Qurtuba,* 1, 1996, pp. 11-38. Cf. A. García López, *Señores, seda y marginados*. *La comunidad morisca en Pastrana*, Bornova, Consejería de Cultura, Turismo y Artesanía de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 270-277.

203. B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», p. 166; su casa se denominaba "aduana" de la comunidad. Cfr. AGS, Consejo Real, leg. 257, expte. 4.

204. La adminstración de las comunidades moriscas tuvo como marco una pragmática dada en Toledo en 1572, que ha sido analizada por F.J. Moreno Díaz del Campo, *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla Moderna*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 281-286. No obstante, detectamos su actividad después de la frustrada rebelión de 1580, sobre todo en momentos de cambio como fueron las negociaciones firmes sobre el servicio a partir de 1589, M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios…*, p. 330.

príncipe de la sangre para nuclear las lealtades de la rebelión, proclamación de la "secta de Mahoma", acumulación de armas, espera de un día señalado para los cristianos (la fiesta de San Pedro), produciendo, en definitiva, una catarsis violenta de la situación. Es conocido el fracaso de este proyecto antes de que se realizara, y cómo la justicia actuó expeditivamente contra los implicados en este asunto. En todo él no puede olvidarse que Fernando Muley de Fez tenía una tienda de especiería, negocio al que se dedicaban muchos moriscos (entre ellos los Berrio) y que precisamente Lorenzo de Berrio y el Muley convivieron en Sevilla al menos desde 1579.

La amplitud geográfica de sus contactos (en este caso Sevilla, Écija, Córdoba) y la vuelta al Reino de Granada como *leitmotiv* absoluto de la voluntad última de los moriscos son dos factores que ya habían jugado su papel en las proposiciones del servicio hechas en 1577 y en 1579, y tampoco tendrían efecto en 1580.

La "red Berrio" y los problemas de la familia

Ya sabemos que Lorenzo se casó en los años cincuenta con Elena Sánchez Zinetia y tuvo al menos cuatro hijos: María, Alonso, Juan y Luis. En su destierro contaba además con la constante ayuda de su hermano, Melchor, que parece residir gran parte del tiempo en Sevilla. El exilio les obligó a amplificar conforme a la dispersión geográfica del colectivo sus vínculos comerciales y de apoyo político, "colocando" Lorenzo a sus hijos y hermano en distintos puntos clave anejos a sus intereses.

El año de 1585 constituye un punto de inflexión en la historia del exilio morisco, puesto que se ordenó desde Madrid centralizar en el Consejo de Población todos los procesos abiertos en tribunales locales y regionales para justificar su condición de cristianos viejos, "diziendo ser descendientes de tales Christianos viejos, como por haverse convertido sus passados a nuestra sancta fee Catholica, antes de la conversion general o venido de Affrica a recevirla". Se daban sesenta días para enviar toda la documentación a dicho Consejo bajo la supervisión del secretario de la Cámara, Juan Vázquez de Salazar, quedando revocadas las ejecutorias que no se presentasen[205]. La reclamación de los moriscos giraba normalmente en torno al derecho a poseer armas, signo de estatus de cristiano viejo, forzando muchas veces la apertura de causa portando las armas, para que fuesen detenidos y realizar las probanzas.

205. Monzón, 3-IX-1585. Su contenido y el significado de sus disposiciones fueron analizados por M.ª J. García Gómez, «La provisión real de 3 de sepiembre de 1585: los procesos sobre la condición social de los moriscos de la corona de Castilla», en *La Administración de Justicia en la Historia de España: Actas de las III Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en Archivos*, Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1999, t. I, pp. 169-191.

Esta provisión motivó la reacción inmediata de los Berrio. Así, el mismo mes de octubre de 1585 Melchor de Berrio daba un poder en Sevilla al también morisco Jerónimo de Aguilar[206] para que pudiera comparecer en el Consejo de Población de Madrid, especialmente ante el secretario Juan Vázquez de Salazar y pudiera "presentar qualesquier provanças e ynformaçiones e autos y sentençias y previlegios y çedulas rreales y otros recaudos que en mi fabor tenga y pedirse ayan presentado y que se declare yo no ser de las personas contra quien en la dicha provision que ansi esta publicada y todo lo demas que a mi derecho y justiçia y en mi fabor convenga y que las dichas çedulas y previlegios y autos, sentençias y otros rrecuados en mi nombre presenta me sean guardadas y cumplidas y mandadas guardar e cumplir"[207]. Por tanto Melchor de Berrio no demandaba que se le reconociese como cristiano viejo por ser morisco, sino que reclamaba aquella condición por el hecho de que no se consideraba uno de los nuevos convertidos. Esta actuación debió coordinarse con la de su hermano y sobrinos, puesto que tenemos constancia del asiento en los libros de cédulas de la Cámara del reconocimiento como cristianos viejos de Lorenzo y Melchor, según el corregidor de Toledo, haciéndose extensivo por descendencia a un hijo de Lorenzo, Juan Pérez de Berrio[208]. M.ª Josefa García destaca la existencia de sendas requisitorias para reconocer su condición cristiano vieja relativas a Lorenzo y Melchor de Berrio, "mercaderes adinerados de dicha ciudad de Toledo que habían liderado una actuación corporativa de los moriscos del reino de Granada avecindados en las principales ciudades castellanas ante el rey y su Consejo ofreciendo una suma de dinero a cambio de la autorización de su regreso al reino de Granada"[209]. El mismo problema tuvieron los moriscos más importantes de la villa de Pastrana, mercaderes de sedas, a quienes se les confiscaron las armas de las que disponían antes de cumplirse el plazo de sesenta días dado para presentar probanzas de cristiano viejo, por lo que protestó el morisco Luis de Mendoza, que hablaba por el resto de moriscos principales de la villa[210]. Desde la villa se informaba que los moriscos

206. Cuyo hermano Ambrosio había sido amparado por Melchor como fiador en su pleito como cristiano viejo, pretendiendo descender ambos hermanos de Hamete Uleylas. Cfr. M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, «La familia morisca de los Oleylas», en prensa.

207. AHPSe, PNS, leg. 168, f. 479r y ss, Sevilla, 19-X-1585.

208. AGS, CC, libro de cédulas 263, f. 11v, 24v y 25v, fechadas en Madrid el 22-XI, el 3-XII y el 4-XII-1585. Sólo en aquel año se presentaron 401 causas judiciales, contándose entre octubre y diciembre 87 ejecutorias, 56 procesos, 21 requisitorias, 4 provisiones, 4 cédulas reales y otros testimonios, M.ª J. García Gómez, *op. cit*., p. 187.

209. M.ª J. García Gómez, *op. cit*., p. 188.

210. AGS, CC, leg. 2192, 5-XII-1585, anotado por Salazar en 16-I-1586 "juntese con lo demas". Estos moriscos eran "Alvaro y Jeronimo Hermez y Melchor Lopez y Miguel Rodriguez y Damian Hernandez y Diego de Mendoza cantarero y Sebastian Lopez de Napoles y su hermano y Melchor de Luxan y Alonso de Ximenez, Alvaro de Soto y Jeronimo de Salazar, Sebastian Lopez de Castilla Miguel de Rueda, Luis de Valdivia y Gaspar de Arraya (sic) y Heronimo Romero y otros que parescen culpados".

allí avecindados habían conseguido ejecutorias para llevar armas y que se reconociera su condición de cristianos viejos, insistiendo en llevar armas para ser prendidos e iniciar un proceso judicial. Y aunque se señalaba que había muchos moriscos que habían inmigrado a la villa sin pasaporte y que conseguían ejecutorias, desterrarlos sería antieconómico[211].

Estas dificultades añadidas evidencian la poca disposición de las autoridades a conceder facilidades a los moriscos y menos aún en el caso de la vuelta a Granada. En efecto, al año siguiente Melchor de Berrio necesitaba de los oficios de un berberisco, Diego Márquez, para que como procurador pudiera comparecer ante los justicias de Granada y presentase un requerimiento para prender a uno de sus deudores y lo enviaran a la cárcel de Sevilla o en su defecto embargasen sus bienes[212]. Pues el Consejo de Población había reconocido la condición de cristianos viejos de los litigantes aunque "se restringían los efectos de los pronunciamientos judiciales en los que se negaba la condición de moriscos de los demandantes reconociéndoles todos los derechos inherentes a ello –posesión de armas, libertad de movimientos etc.– excluyendo la libertad de volver al reino de Granada"[213]. Diego Márquez actuaba como agente de Melchor, apareciendo también como fiador en la venta que hacía de una esclava ese mismo año de 1586[214].

Mientras Lorenzo parece que tiene a su cargo los negocios en Madrid y en Castilla, Melchor aparece más vinculado a Andalucía, estando muy presente en la ciudad de Sevilla. En la céntrica collación de Santa Catalina de Sevilla y declarándose como vecino de la misma, vivía también el morisco Alonso Hernández Camit (o Camino como firma en Sevilla), que aparece como delegado encargado del servicio morisco en las propuestas hechas a la monarquía en 1577, junto a Lorenzo de Berrio por Sevilla, Córdoba y Extremadura en 1579[215], y en la de 1589[216]. Natural de Granada, en 1564 aparece en los protocolos notariales de la ciudad del Darro como Alonso Hernández "el Camit"[217]. En Sevilla, Camino tenía también el perfil de mercader: importaba, como los moris-

211. "Muchos de los quales son neçesarios para el trato de la seda y otros tratos y granjerias de que resulta probecho a las alcabalas… como mas largamente di dello relazion el año pasado de ochenta y tres en el consejo… los quales estan por alistar y ellos y sus hijos podran dezir que pueden traer armas y salir sin licencia…", AHN, Consejos, leg. 53305.

212. AHPSe, PNS, leg. 170, f. 538r-v, 27-VI-1586. El deudor se llamaba Luis de Contreras.

213. M.ª J. García Gómez, *op. cit.*, p. 190. Aunque el acuerdo del Consejo de Población que publica la autora databa de 14-III-1588.

214. AHPSe, PNS, leg. 1594, f. 705v-r.

215. B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», pp. 167-168.

216. AGS, CC, leg. 2189.

217. AHPrGr, G-140, índice del legajo, referencia a una obligación contra Alonso el Serrax.

cos de Pastrana[218], sedas de Murcia[219], y tenía relaciones con familias cristiano viejas de Extremadura, de quienes era apoderado para cobrar sus rentas situadas en la alcabala de Sevilla[220]; para todos estos menesteres trabaja con su socio Diego Sánchez, de quien sabemos que también era morisco, puesto que aparece como delegado precisamente para el partido de Badajoz, cuando se perfilaron los delegados de cada zona a recaudar en la reedición del servicio del año 1597[221]. Aunque por ahora no tenemos más información sobre él, parece claro que tuvo que trabajar en sintonía con ambos hermanos.

A priori no parece que Melchor de Berrio se dedicase al negocio de la seda, aunque como otros moriscos sevillanos, también estaría implicado en el negocio del abastecimiento del carbón a la ciudad; de esta forma, sabemos que en 1586 pagó 1.402 ducados por mil carretadas de leña sacada del término de Gibraleón[222], siendo su fiador Alonso Sánchez, hermano del abogado de la Audiencia Juan Sánchez[223]. Parece que no había dejado el tráfico de mulas, puesto que ese mismo año vendía una a un atahonero de Olivares, y perdonaba a un trabajador que le había robado otro macho que había acabado vendiendo a otro atahonero en Osuna, gracias a que el comprador al conocer el origen del animal lo había devuelto sin costes[224]. Vendió asimismo la esclava a la que aludimos antes en 1586 y otra más en 1588, ganando 150 ducados con ambas operaciones[225].

---

218. A. García López, *Señores, seda y…,* pp. 265-270. Al estar controlados sus movimientos Hernández Camino y su socio recurrirían a un mercader cristiano viejo, como también hacían los moriscos de Pastrana.

219. Junto con Diego Sánchez, vecino en la collación de Santiago el Viejo, daba poder en 1587 al jiennense Gonzalo Tercero para que cobrase del mercader de sedas sevillano Gaspar Carballo 7.303 reales de plata que les adeudaba, declarando que dejaban de pagarle 1.203 reales de resto de 8.326 "reales y medio de çiento e quarenta e ocho libras e onze onzas de seda joyante en maço de murcia que le compramos horros de todos derechos que nosotros auemos pagado", AHPSe, PNS, leg. 12511, f. 139v.

220. Concretamente del trujillano Jerónimo de Loaysa y sus hermanos, de nuevo con Diego Sánchez, 98.765 mrs. de un juro sobre las alcabalas de Sevilla y un resto de la misma renta por valor de 26.625 mrs., cobrados de Pedro de Mendoza, AHPSe, PNS, leg. 12510, f. 333r-v y 370r-v, 2-XI-1587. Camino vuelve a aparecer en 1588 cobrando para Loaysa 98 reales y 875 mrs. librados en el banco de Diego de Albuquerque, AHPSe, PNS, leg. 12512, f. 295r.

221. B. Vincent, «Los moriscos granadinos…», p. 173.

222. AHPSe, PNS, leg. 172, f. 5r-6r. El vecino de San Lorenzo Alonso Sánchez se obligaba a recoger la leña en el campo del Andévalo que entraba en el término de Gibraléon.

223. AHPSe, PNS, leg. 171, f. 906v-907v, siendo pagados los 1.402 ducados así: 100 ducados el 1 de enero de 1587, otros 300 a fin de abril, 300 ducados a fin de agosto y otros 300 a fin de diciembre, todo en 1587, quedando la paga de los 402 ducados restantes para fin de abril de 1588.

224. AHPSe, PNS, leg. 172, f. 7r-v, f. 214r, y f. 664r-v. El atahonero de Olivares Francisco de Aguilar compraba por 14 ducados el macho "mediano cerrado castaño", y un par de meses después recuperaba otro "macho mio castaño labrado de las manos con un piquete en la oreja izquierda" robado por Francisco Martín, también "moledor de atahona", del que solicitaba su liberación de la cárcel de Osuna para "descargo de mi conciencia" al haberlo devuelto el también atahonero del Arahal Pedro Fernández.

225. Fueron la esclava mulata vendida a la trianera Margarita de Padilla, y otra mulata hija de "morisco berberisco" que compró también un cristiano viejo, Juan López de León; la venta de 1588 en AHPSe, PNS, leg. 1594, f. 705v-706r, leg. 175, f. 269r-v.

En 1587, Melchor daba un poder a su hermano Lorenzo para que pudiera en su nombre llevar adelante todos los pleitos y cobrar todas las deudas que le estuvieran pendientes de pago, cosa que indica que Lorenzo disponía de la red más compleja para garantizar el cobro de deudas[226]. Estos atahoneros con los que trabajaba Melchor de Berrio, y el papel que en el abasto del carbón tiene este morisco, nos indica que como otros correligionarios, se dedicaba a actividades relativas al abastecimiento básico de la ciudad, como el pan y el carbón[227]. No por casualidad se decía de los moriscos en la Sevilla de 1588 que tenían "grandes riqueças, aunque no lo muestran exteriormente por ser como son generalmente mezquinos, y el real que una bez entra en su poder no saven trocarle, y en esta Sevilla y Andalucia compran y venden cossas de comer y amasan y venden la mayor parte del pan que se come que lo uno y lo otro es el trato que mas enriqueçe"[228].

En 1591 no encontramos a Melchor de Berrio, pero sí a su sobrino Alonso Pérez de Berrio, quien parece haber estado de paso, puesto que traspasó los ocho meses que le quedaban de arrendamiento de unas casas en la plaza de la Feria a un panadero por cuatro ducados al mes[229]. No sería hasta la puesta en marcha del servicio morisco, cuando hallamos de nuevo en Osuna en febrero de 1592 a Melchor como comisario del rey para el reparto del servicio de los 200.000 ducados[230], que como veremos se había comenzado a tratar más en serio en 1589. A partir de aquel momento las noticias escasean, siendo la última que hemos podido recoger correspondiente a 1595, año en el que era cesionario de un tal Martín de Ojeda, por quien cobraba 1.000 reales de plata a Juan Alonso de Negrón. Se había mudado a la collación de San Ildefonso, mucho más céntrica y aristocrática que la de Omnium Sanctorum[231].

Alonso Pérez de Berrio, que ya hemos visto desplazado a Sevilla en 1591, parece haber seguido la carrera de su padre y su tío. Su presencia en Sevilla que acabamos de comentar es circunstancial, puesto que su ámbito de actuación estaba en la ciudad de Ávila, donde se había afincado siguiendo los negocios de su padre[232]; sabemos que en 1588 se declaraba mercader, por lo que podemos

226. AHPSe, PNS, leg. 172, f. 699r.

227. M.F. Fernández Chaves y R.M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios...*, pp. 266 y 409.

228. Informe de D. Alonso Gutiérrez, Sevilla, 6-XI-1588, publicado por P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 1992, t. I, pp. 634-638, y aquí, p. 635.

229. AHPSe, PNS, leg. 184, f. 1007r-v. Alonso vivía en los "solares de San Clemente", una nueva zona recientemente urbanizada por las monjas del convento homónimo, situada al extremo norte de la Alameda.

230. AGS, CC, leg. 2199.

231. AHPSe, leg. 9286, f. 182r-v, recibidos en cinco esportillas de menudos por valor de 100 reales cada una y el resto pagado en reales de plata. Sevilla, 10-VII-1595.

232. Aparece en el censo creado por la Inquisición en 1594 como mercader de sedas granadino (sin el "Berrio") bajo el nombre de Alonso Pérez, casado con Juana Pérez, y sabe firmar. S. de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 487.

presumir que continuaba comerciando con seda y otros productos, aprovechando sus contactos en el reino granadino y Toledo como gran capital manufacturera, que permitían a los Berrio continuar con su negocio de redistribución en el mercado castellano.

Pero en 1588 Alonso Perez de Berrio tuvo graves problemas con el concejo de Ávila, abriéndosele un proceso muy duro que haría palidecer los avatares que sus hermanos tuvieron con la Inquisición[233]. Así, el 19 de enero de 1588 Lorenzo de Berrio se querelló "como padre legitimo administrador" en nombre de su hijo Álonso Pérez de Berrio, contra el corregidor de la ciudad, Alonso de Cárcamo y el Dr. Alonso de Frías, corregidor y alcalde mayor de Avila respectivamente, pues Alonso había sido acusado de morisco y por tanto de contravenir las reales disposiciones al llevar espada, resistiéndose al alguacil de la justicia de Ávila y consiguiendo partir la vara que portaba.

Alonso Pérez de Berrio recordaba en la Chancillería de Valladolid que ya había ganado una sentencia a su favor en los tribunales abulenses para condenar la actuación del corregidor "por aver sido tan exorbitantemente hecho estaba dado por nynguno… haviendose restituydo al dicho Alonso Perez de Berrio en su buena honrra y fama de la forma y manera que estava antes…". Padre e hijo se quejaban puesto que los dos oficiales le habían abierto un proceso con injurias y "por pasión… por ocasión que havia hecho cierta resistencia al dicho alguacil y propuesto el temor de Dios" y, llevado preso, en sólo una hora fue condenado a doscientos azotes y a pena de seis años de galeras, "y luego había ejecutado la sentencia publicamente por las calles de dicha ciudad", siendo llevado a Toledo para alistarlo con los demás galeotes que allí se reunían. Para los Berrio "lo peor" era que no le habían dado la más mínima ocasión de defenderse. La justicia ordenó el arresto del corregidor y de su teniente y su encarcelamiento en la cárcel de la Chancillería. Se ordenó confiscar sus bienes y se comprobó en la pesquisa que se habían extralimitado en su actuación. No pensaba así el corregidor Cárcamo, que se defendía argumentando que la celeridad del castigo respondía a "la calidad del negocio, por apaciguar mucho escandalo que avia avido". En el concejo se decidió que el desacato debía ser castigado de forma expeditiva, y a ello contribuía "la calidad de la persona… por ser como hera morisco y persona acostumbrada a cometer otros muchos delitos"[234]. Aquí radicaba la base del problema, porque Alonso Pérez de Berrio había presentado también testigos que defendiesen su condición de hidalguía y su origen cristiano viejo, sabiéndose por una declaración suya en otro pleito que "hera de generazion de moriscos". A mayor abundamiento, el joven Alonso ya había sido encontrado culpable de la muerte de un hombre

233. Para todo lo que sigue, Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de Ejecutorias, caja 1604, expte. 41.

234. Por supuesto, los testigos que habían declarado a favor de Alonso eran todos moriscos y no se habían hallado en el momento de la lucha, f. 8v.

hacía tiempo, y después de habérsele dado tormento se le había condenado en 300 ducados y una pena de destierro, por lo que se justificaba su fama de hombre "inquieto y reboltosso". Los Berrio seguían sosteniendo que todo había sido por odio y nada tenía fundamento de justicia, sentenciando la Chancillería de Valladolid el 6 de octubre de 1588 que el corregidor Cárcamo debería pagar 200 ducados a Alonso Pérez de Berrio, y 300.000 mrs. para la Cámara, y otros 10.000 mrs. para la misma institución Alonso de Frías. Los Berrio se quejaron, pues consideraron que la sentencia se quedaba corta, pidiendo una pena de 3.000 ducados en razón de que no había habido causa judicial abierta en forma, dado que sencillamente Alonso Pérez de Berrio era cristiano viejo, y justamente por ello nunca había tenido ningún problema. Tras esta apelación vino la de Cárcamo, pero la sentencia quedó como estaba el 15 de diciembre de 1588, siendo condenados Cárcamo y Frías en las costas del juicio, elevadas a 57.588 mrs. el 18 de enero de 1589.

En Andalucía, concretamente en la ciudad de Baeza, residían también otros dos hijos de Lorenzo de Berrio, cuya proximidad al Reino de Granada la dotaba de un singular interés; además de disponer de un importante tejido industrial y una feria de ganado era sede de la Universidad creada por los conversos Rodrigo López y Juan de Avila, cuyo carácter abierto a los cristianos nuevos[235] posiblemente favoreciese que Luis Pérez de Berrio obtuviese el título de Bachiller en Artes[236].

Como muestra de la vulnerabilidad de los Berrio, la segunda mitad de la década de los ochenta viene a ser quizá su momento más complicado, aunque los hiperbólicamente mayores agobios de la monarquía vendrían paradójicamente en su ayuda. La mancha de la sospecha, que el tiempo y los oficios de Lorenzo de Berrio iban alejando de la familia, volvió a saltar de nuevo esta vez en la persona de sus hijos, quienes tendrían problemas con la Inquisición y otras autoridades. En 1586 la Inquisición de Córdoba procesó a Juan Pérez de Berrio, también morador en Baeza, por haber encubierto a su hermano, Luis Pérez de Berrio, quien estaba realizando una copia y traducción del Corán en su casa. Su resistencia frente a los alguaciles de la justicia dio tiempo a Luis para escapar. Aunque procesado, Juan venció el tormento y acabó siendo absuelto[237]. Según otro testimonio[238], Luis Pérez de Berrio había sido hallado co-

235. A. Huerga, *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de la Alta Andalucía (1575-1590)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, vol. II, pp. 97-126.

236. Habría que buscarlo en los libros de matrícula de la antigua Universidad, a cuya existencia se refiere F. Escolano, «Documentos y noticias de la antigua Universidad de Baeza», *Hispania*, 5, 1945, pp. 38-71. De todos modos un documento de 1595 nos informa que hacia 1588 ó 1589 estaba en Baeza estudiando Artes en ella (AGS: CC, libro de cédulas 264, f. 54. 18-X-1595).

237. R. Gracia Boix, *op. cit.*, p. 210. Por el mismo delito fueron encausados y luego absueltos Damián Hernández y Beatriz de Cárdenas, mujer de Miguel Fernández, todos vecinos de Baeza.

238. Recogido por L. Coronas Tejada, *La Inquisición en Jaén*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1991, pp. 103-104.

piando el Corán "por la justicia leyendo el libro del alcorán a mucha cantidad de moriscos en unos sótanos, o cuevas, y aunque estos fueron presos y sentenciados por el Sancto Oficio de la Inquisición… no pudo ser habido…", demandando el rey que se reuniese toda la información pertinente y se remitiese a Vázquez de Salazar[239]. Luis había escapado a Osuna, escondiéndose en casa de otro morisco, Lázaro de Valdivia, hasta que su padre Lorenzo de Berrio lo recogió sin que el sastre Valdivia supiera adónde fueron. Aunque Valdivia se defendió diciendo que lo acogía pensando que huía de la justicia secular "por una puñalada que habia dado" fue condenado a salir en el auto de fe cordobés de 1585, abjurar de levi y recibir cien azotes[240]. Finalmente, Luis Pérez de Berrio acabó apareciendo[241], y después de haber superado el correspondiente tormento, fue condenado a salir en forma de penitente en el auto de fe de 1590 en Córdoba y a abjurar de vehementi, además de tener prohibida la entrada en el Reino de Granada y la permanencia a menos de quince leguas de la costa, y al destierro del territorio del distrito inquisitorial. Según el testimonio inquisitorial, después de escapar de su casa en Baeza "en cueros", consiguió marcharse "a Roma, donde se presentó en la General Inquisición, que dorando sus culpas y delitos como le pareció, ganó un Breve de absolución, con el cual se presentó en este Santo Oficio, y visto que traía clausula, que la absolución le aprovechase con que hubiese confesado enteramente la verdad y con que la causa no estuviese prevenida en el Santo Oficio de España"[242]. El caso es interesantísimo, en cuanto muestra cómo Luis Pérez de Berrio conocía el Corán y la lengua árabe, aunque se justificara contradiciéndose al indicar que no lo entendía ni sabía que era el Corán, haciéndolo "para poder servir de intérprete como otros lo hacían y ganaban con ello de comer y honra"[243].

Así pues, toda la familia había sido sospechosa de una dudosa fidelidad a la Corona y de una deficiente cristianización: Lorenzo y Melchor en el primer caso y Melchor, Luis y Juan en el segundo, siendo Alonso encausado por la justicia civil abulense. Pero el ascendiente de Lorenzo de Berrio sería demasiado fuerte como para que estos contratiempos no fueran superados a partir de 1589, protegiendo a su hijo Alonso en 1589 y desplegando una red de contactos tan amplia que pudo amparar a su hijo Luis en el viaje y residencia en Roma, hecho que por sí solo nos indica la importancia del personaje y la magnitud de su capital relacional y financiero.

---

239. AGS, CC, libro de cédulas 264, f. 54, 18-X-1595.

240. R. Gracia Boix, *op. cit.*, p. 194.

241. En carta de 15 de junio de 1587 el inquisidor licenciado Montoya escribe desde Córdoba al Consejo diciendo que "el bachiller Luis de Berrio" está preso en las cárceles secretas y su proceso "votado y está en el Consejo" (A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, vol. II, pp. 614-615, remitiendo a AHN, Inquisición, leg. 1856/1, s.f.).

242. R. Gracia Boix, *op. cit.*, p. 241. Presentan el caso de manera resumida, M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.*, p. 64.

243. R. Gracia Boix, *op. cit.*, p. 241.

La concreción del servicio y sus dificultades: 1589

En febrero de 1589, las Cortes de Castilla emitieron su voto consultivo aprobando el primer servicio de millones de la historia de la monarquía hispánica, que no se concretaría hasta la primavera de 1590. El mismo mes los moriscos habían estado tanteando de nuevo la voluntad de la Corona para aceptar un servicio, y sobre ello consideraba Felipe II que no había nada que perder, indicando "Es muy bien mandarles lo que pareçe sin desesperarlos del todo del negoçio que aunque no se aya de hazer, puede convenir para otras cosas que esten pendientes del, y al don Alonso escrivireis vos Juan Vazquez conforme a lo que parece", resolviendo el rey que acudieran a la Corte dos personas para iniciar las conversaciones[244].

Una de estas personas tuvo que ser Lorenzo de Berrio. Él mismo lo indica en un memorial fechado en abril de 1589, donde recordaba su petición "en nombre de los naturales del reyno de Granada que an sido y son leales dize que otras bezes a suplicado a vuestra magestad les haga merced de mandarles dar licencia para bolber al dicho reyno como vuestra magestad sea servido en ello y agora se a tornado a mober hesta platica sobre hello a ablado con el Presidente de hacienda. Supplica a Vuestra Magestad sea servido e mandar delatar su boluntad y siendo hesta mande señalar ministro con quien pueda tratar los medios que mas convengan al serbicio de Vuestra Magestad porque lo haran confome la obligacion que para ello tienen"[245]. La sugerencia del servicio era ahora vista con otros ojos, habida cuenta del desastre de la Armada (la noticia había sido dada por el propio monarca a los procuradores convocados en Cortes en septiembre de 1588)[246], y el conocimiento de los agobios financieros de la monarquía.

Si en abril Berrio instaba a la aceptación del servicio, en junio de ese mismo año de 1589 Per Afán de Ribera, corregidor de la ciudad de Toledo, detectaba un alboroto entre los moriscos similar al que hemos indicado para Ciudad Real en 1577. El corregidor realizó una averiguación sobre la implicación de dos granadinos importantes, Íñigo Fernández y su hijo el médico Luis de Guevara, en la propagación del rumor de la vuelta al Reino de Granada. Al parecer muchos moriscos habían desistido de sus tratos comerciales, disminuyendo la recaudación de la alcabala y generándose un apreciable estado de nerviosismo en la ciudad, puesto que Fernández y Guevara habían indicado "que su magestad a mandado que se tratase en su Consejo de Poblaçion que los moriscos que se sacaron del rreino de granada se bolbiesen a poblar al dicho rreino y que para esto se avian fecho tres o quatro consexos de poblaçion para tratar el particular", para lo que esperaban sólo la llegada de la cédula corres-

244. AHN, Consejos, leg. 53305, Madrid, 2-II-1589.

245. AGS, CC, leg. 2191, 7-IV-1589, «al señor Juan Vázquez».

246. A.W. Lovett, «The vote of the *Millones* (1590)», *Historical Journal*, 30, I, 1987, pp. 1-20, y aquí, p. 3.

pondiente[247]. Se les preguntó si habían hecho ya repartos del cobro para realizar el servicio, extremo que negaron rotundamente[248]. En su declaración, padre e hijo se contradicen puesto que no niegan la existencia de las negociaciones, aunque siempre minimizan su impacto indicando que nadie les tomaba en serio, ni siquiera los moriscos toledanos.

Luis de Guevara se defendía dejando entrever que la iniciativa venía de la Corte o al menos no de su parte. Según el médico, Juan Sánchez de Alarcón, escribano y "solicitador de los del reino de Granada" le había notificado que volverían a Granada algunos moriscos y se le comunicaba que se habían nombrado varios diputados para distintas zonas:

CIUDAD	DIPUTADOS
Valladolid y Toledo	Miguel Hernández y Luis de Guevara
Sevilla	Alonso Fernández Camino y Lorenzo de Berrio
Granada y otros	Luis Castellanos y Salvador de Mendoza
Baeza	Arauz
Pastrana	Luis de Valdivia

Guevara declaraba haber estado en la corte con Luis Castellanos y Juan Sánchez tratando con el fiscal del rey Luis Pérez de Rueda y con el secretario de la Cámara Juan Vázquez de Salazar quien debía ser nombrado por diputado de cada zona. Aunque el tal Juan Sánchez propuso a Íñigo Fernández, el propio Guevara se postuló a sí mismo; finalmente[249], Alarcón les avisó de que se había nombrado "a Lorençio de Verrio que fuesen a tomar poder y que nombraban por rezebtor a un Juan Perez escrivano publico que fue de Granada para que este escribano viniese a tomar poderes de los moriscos". Cada corregidor tendría que nombrar a ocho moriscos y estos elegirían a dos para dar los poderes.

Al declarar Íñigo Fernández, éste matizó a su hijo al indicar que no acudió a Madrid al no confiar en la pureza de la iniciativa aunque "Lorençio de Verrio que esta en Madrid le escrivio que fue alla y tiniendolo por burla no quiso yr". A Íñigo Fernández algunos testigos lo llaman "el jurado", y parece que fue nombrado en Granada en el año 1566 fiel y alcaide de campo por ausencia del alamín Diego Pérez y en el segundo cargo en sustitución de un tal Men-

247. AGS, CC, leg. 2189, para todo lo que sigue salvo otra indicación. En adelante, *Información*.

248. "Dixo que no paga tal ni darian blanca porque los demas dellos no quieren ir que les va muy bien asy".

249. En la proposición del servicio de 1579 todos los diputados son los mismos, incluidos Miguel Hernández y Luis de Guevara para Toledo.

doza[250]; padre e hijo consideraban que habían sido elegidos "como jente mas principal della que aqui abia", y según un testigo a su favor, "Luis de Guevara decia que su padre Iñigo Hernandez era ydalgo e abia de ser comysario de este negoçio y el avia de ser el rrepartidor y el que nombrase las casas que abian de yr"[251], indicando su procurador que padre e hijo eran "y siempre an sydo muy obedientes y servidores de la corona real como de los mas principales y nobles de los de aquel reino de granada y sus padres y hermanos y antepasados con ofiçios nobles y prinçipales"[252]. El mismo Guevara se definiría a sí mismo en el proceso inquisitorial abierto contra él en 1594 como "natural de la çiudad de Granada, vezino desta çiudad de Toledo… de parte de su padre desçendiente de los moros que entregaron el Reino de Granada a los Reyes Catholicos y por parte de su madre de christianos viejos"[253].

En la información que el corregidor inició comparecieron de forma voluntaria dos moriscos mercaderes, Damián Partal y Miguel Hernández, a los que Íñigo Fernández y su hijo denominaron como "enemigos capitales de sus partes" por motivos que luego veremos. No era para menos, puesto que estos moriscos aportaron a través de su procurador, Juan de Cuéllar, varios testigos que confirmaron la mayor parte de las acusaciones formuladas. En general los testigos acuerdan señalar la publicidad que padre e hijo dieron a la llegada de una copia de la cédula enviada al corregidor para nombrar a ocho personas encargadas del reparto, así como su nombramiento como responsables últimos, aunque no se ponían de acuerdo en cuantos moriscos dado que no lo concretaban exactamente "una vezes deçian çinco mil casas y otras bezes deçian seis mill casas, esto sirviendo a su magestad con grandisima cantidad de dinero… unas vezes dezian que con dozientos mill ducados y otras que treçientos mill ducados", señalando en alguna ocasión que se pagarían 50 ducados por cada casa[254]. Menos acuerdo mostraron en confirmar el abandono de los moriscos de su actividad económica, pues algunos señalan que les daban crédito, y otros que no se dejó de comerciar, si bien es cierto que los moriscos forasteros que traían mercancías sintieron una merma en los intercambios[255].

Como respuesta, Luis de Guevara presentó una serie de testimonios destinados a demostrar cómo estas acusaciones se fundaban en la "pasion y malicia de los susodichos, procurando ocultar sus culpas", puesto que habían sido

250. R. Jiménez Vela, *Índices de los libros de cabildo del Archivo Municipal de Granada, 1518 / 1566*, Granada, Universidad de Granada, 1987, p. 362, jurando el cargo en 12-VII-1566, p. 363. No aparece en las nóminas de jurados publicadas por J.A. López Nevot, *op. cit.*, pp. 187-196, 202, n. 748.

251. *Información*, testimonio de Francisco de Molina.

252. *Información*, defensa de Lorenzo Rodríguez de Haro, procurador de Íñigo Fernández y Luis de Guevara.

253. J. Sierra, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*, Madrid, Trotta, 2005, p. 426.

254. *Información,* Testimonios de Hernando de Rojas y de Felipe de Toledo.

255. *Información,* Testimonio de Bartolomé Rodríguez.

Miguel Hernández y Damián Partal los verdaderos organizadores del servicio, y no ellos, acusando al primero de que "anduvo concitando la jente y les llevo muchos dellos a cada uno diez reales sobre la dicha buelta y trato della".

Lo cierto es que sólo uno de los testigos presentados por Guevara respondió a una de las preguntas del interrogatorio que no había contestado ningún testigo anterior: si sabían que Íñigo Fernández había estado preso en la cárcel de Granada "por el rebelión de los moriscos", nada menos. Y ello era cierto, puesto que su nombre figuraba junto al de otros señalados moriscos en una memoria sobre los pleitos abiertos para recuperar sus bienes, sostenidos por moriscos declarados inocentes pero altamente sospechosos de haber participado en la rebelión. Entre otros aparecían importantes mercaderes como Lorenzo Hernández el Chapiz y Hernán López el Ferí, avecindados en Pastrana[256], y los sempiternos Lorenzo y Melchor de Berrio, todos ellos "ombres rricos de los naturales deste rreyno"[257]. Así, el primer testigo presentado por Guevara, el mercader de sedas Andrés de Dueñas, corroboraba que Íñigo Hernández había estado "preso en Granada por el rebelion de los moriscos e que a oydo decir que el dicho Luis de Guebara juro contra su padre e que save que de los dichos quatro meses a esta parte el dicho Iñigo Hernandez dixo muchas vezes que dios abia querido que este negoçio se biniese a efetuar por sus manos y que ya hera llegada la ora de dios", frase que también recordaba el testigo de Damián Partal, Jerónimo de Mendoza.

Tras la declaración de los testigos, el procurador de Íñigo Fernández y Luis de Guevara reveló que Miguel Hernández y Damián Partal habían traído testigos contra los anteriores porque éstos les habían denunciado "sobre el traer de las armas no las pudiendo traer e sobre aver husado de una ejecutoria de hidalguía y armas siendo como es falsa", usando ejecutorias falsas los testigos Hernando de Rojas y Jerónimo de Mendoza, dando poco crédito a sus acusaciones habida cuenta de que el testigo Bartolomé Rodríguez era sobrino de Partal[258]. Terminaba diciendo que el mostrar cartas no era delito, que estaban firmadas por el solicitador Alarcón y nada más, y aunque a Íñigo Hernández se le invitó a ser el principal comisario del repartimiento, no aceptó[259]. Si como parece los comisarios diputados para organizar el cobro y la vuelta eran Miguel Hernández e Íñigo Fernández, más bien parece que se dio una disputa entre

256. Sobre estos mercaderes, A. García López, *Señores, seda y…*

257. AGS, CC, leg. 2206, *Memoria de los pleytos que estan ante Pedro de la fuente que tocan pidir su hazienda por dezir que son libres y sin culpa en la rrebelion de los moriscos", vid*., M.F. Fernández Chaves, *op. cit*.

258. Y era cierto que los granadinos Damián Partal, Luis Redondo, Miguel Núñez, Diego de Escobar y Luis de Herrera se quejaban ante la Cámara en agosto de 1579 porque el corregidor de Toledo, Per Afán de Ribera, no les había dejado portar armas, cuando ellos declaraban gozar de ejecutorias que les habilitaban para ello aprobadas por el Consejo de Población, AGS, CC, leg. 2191.

259. *Información*, defensa de Lorenzo Rodríguez de Haro, procurador de Íñigo Fernández y Luis de Guevara.

estos notables por algún problema entre ellos. Desde luego el asunto no parecía tan maduro como pudiera pensarse, a la luz de las cartas que se le requisaron a Hernández. En la primera de ellas, fechada el 21 de mayo[260], Alarcón informa excitado a Guevara que "ya llego la hora de dios" puesto que en el último consejo "el negocio se cometio al señor Juan Vazquez y al señor fiscal", por lo que solicitaba a Guevara que acudiese presto a la Corte, dado que quería comenzar a negociar con él presente y con Bernardino Sánchez vecino de Pastrana. En la segunda carta enviada a Guevara, fechada una semana después, el solicitador Alarcón informa al licenciado Guevara que había conseguido real cédula "para que todos den poder al señor Yñigo el jurado y Bernardino Sanchez por ante Juan Perez escribano, para este asiento", invitando también a venir a Madrid al primero "y todo ba como yo lo he deseado gloria a dios. Al señor Iñigo el jurado beso las manos". Se conservan las copias de estas cédulas dirigidas a distintas autoridades donde los moriscos constituían una población apreciable[261]. Tras ello, informaba a su interlocutor de un dato esencial: "El señor don Alonso[262] a enviado a llamar a Berrio. Tarde bendra, que ya hemos negosiado syn el, porque si viniera mi rrindira como las otras vezes que abia nombrado, mas aca estando de punta contra el sy no se hallara, el señor fiscal a querido dar a Juan Perez que pasen ante el los poderes. [El] negoçio va de veras". La lectura de estas misivas dejan claro que en 1589 Lorenzo de Berrio formaba parte importante del proyecto del servicio, pero que también existía cierta animadversión en cuanto a su protagonismo, pasando la responsabilidad al escribano de Granada Juan Pérez y como eje principal de las negociaciones, a Íñigo Fernández y Bernardino Sánchez.

Aún más sorprendente es la siguiente frase de la carta en la que se asegura a Guevara esto: "Un decreto dize buelban los leales del rreyno todo" añadiendo en seguida, "Algunos les pareze que todos". Alarcón indicaba que despachaba con Juan Vázquez de Salazar y el fiscal para conocer a fondo las "calidades" de los que acudían a negociar a Madrid, considerados por Alarcón como "cavezas de rreino y cavalleros e con sus criados y factores goviernan sus haçiendas y ellos se estan en su casa aguardando el nombramyento de su magestad".

Pero las cosas se torcieron en Madrid, puesto que a seis de junio Guevara todavía estaba en Toledo y recibía ahora noticias que reclamaban prudencia,

260. Todas estas cartas se encuentran copiadas al final de la información ya citada.

261. AHN, Consejos, leg. 53305. Es muy importante constatar cómo la división del territorio que seguían las cédulas no se correspondía con la que los moriscos hacían por comisionados. Así se escribieron cédulas para los corregidores de Córdoba, Jaén y Andújar, Salamanca, Úbeda y Baeza, Ciudad Real, Valladolid, Alcalá de Henares, Sevilla y Toledo, así como para el gobernador del partido de Almagro, el de la Orden de Calatrava, de la Orden de Santiago en el Partido de Ocaña. Ya en el nuevo servicio de 1597 los 18 partidos se corresponden con las 18 ciudades en Cortes, correlación ésta que no pasó desapercibida para B. VINCENT, «Los moriscos granadinos…», p. 173.

262. Seguramente se trata de don Alonso Granada Venegas.

rogando Alarcón que "vuestra merced me haga merced de no hazer mandamiento desa ciudad ni benyr a esta corte hasta que yo ynbie la zedula rreal a su padre de vuestra merced que importa azertar el negocio y mi honrra tambien y si vuestra merced biene diran en Toledo que bino a que lo nombrasen y esto se haga e rescibire merced aunque le escriva el señor Berrio… Si el señor Berrio le escribiere bien se que le sabra vuestra merced responder entre ello le diga vuestra boluntad…". Una vez enviada esta carta, parece que Alarcón quiso dejar muy claro que el desmarcaje de Berrio no era sólo cosa suya, sino que Guevara y su padre tenían que apoyarle. Para ello les envió otra el mismo día aclarando algunos puntos: "Vuestra merced sabra que an pasado aca tantas cosas que no son para decir en cartas mas de que el señor Lorenzo de Berrio a dado a entender que dize… que el señor Yñigo Hernandez no a de estar en este negocio… que queriendo acabar este negocio me dixo el a mi que pues tanto queria que fuese Yñigo el jurado que no fue jurado syno su hermano y que fuese el el otro… y queriendolo hazer ambos de conformidad dixo «señor deshacer lo que esta hecho si pudiere» bien ve como le dije que no se podia tratar contra el e ansi me fuy de alli. Juan Perez quedo riñendo con el…". Así pues, Lorenzo de Berrio tenía el peso suficiente para que su opinión sobre tan grave asunto fuera determinante, y para negociar directamente con el solicitador en la Corte y el escribano Juan Pérez. Un día antes de la redacción de estas dos cartas Lorenzo de Berrio había solicitado de la Corona libertad de movimientos para poder desplazarse junto a Juan Pérez para poder concertar el asiento en las diversas localidades donde debía negociarse, obteniendo la autorización de la Corona[263]. Con ello se alejaban las posibilidades de liderar el proyecto del servicio por parte de Íñigo Hernández y su hijo el licenciado Guevara.

Estas cartas muestran a Lorenzo de Berrio como un duro negociante que sin embargo no tiene el respaldo de todos los moriscos. En la siguiente carta, fechada a 10 de junio, Alarcón indica a Guevara que Lorenzo de Berrio estuvo en Pastrana como antes había pasado por Toledo, y que los moriscos de Pastrana hablaron a través de Luis de Valdivia quien "bino… por todos a rresponder a Berrio y le dixo que los de Pastrana no querian dar aquel poder ni yr a Granada por aquella horden y otras cosas". No obstante, parece que el proceso seguía adelante, puesto que Alarcón se hace eco de la llegada de la orden a los corregidores para nombrar a ocho moriscos principales. Sin embargo, el "negocio" estaba aún lejos de concretarse, puesto que justo en esos días un documento enviado al rey indicaba que era mejor dar largas al proceso, puesto que para los intereses de la monarquía era más importante y cuantioso el servicio de los ocho millones, por lo que se esperaba primero a su resolución, "estando lo de los ocho millones en el estado que está y habiendose de tratar como vuestra merced sabe de la prorrogación del encabezamiento de aqui a algunos dias por acabarse la que agora corre en fin deste año, no sabe su magestad si para lo uno, y para lo otro ha de

263. AGS, CC, leg. 2191. Madrid, 5-VI-1589.

embarazar esto de los moriscos y hacer mas ruido del que convendría, y así manda se vea lo dicho en la junta donde se trata de ello y se le avise…"[264].

La última carta que el corregidor Per Afán de Ribera intervino al licenciado Guevara databa del 12 de junio. Alarcón enviaba adjunta una copia de una misiva dada "por la horden que Lorençio de Berrio dio que a mi juicio no puede ser mejor". Aunque Alarcón se confiaba con que Toledo y Pastrana estuvieran de acuerdo, mostraba la desconfianza de muchos dado que "yendo el poder como va nadie querra obligarse por nadie", quedando además pendiente la negociacón con Alcalá de Henares, Valladolid y Salamanca, aunque confiaba plenamente en Berrio: "este hombre es muy mañoso y podra ser que hazerse le otorguen el poder a el y a quien el quisiere y como vuestra merçed por la cabeza no an de ser mas de dos sera el uno y otro quien el quisiere". Por lo tanto, aunque existiesen discrepancias con Lorenzo de Berrio[265], parece claro que se sentía la necesidad de contar con su participación para poder aunar voluntades, puesto que había moriscos "principales" de ciudades importantes que no se habían sumado al poder para realizar la negociación en nombre de todos. Lo áspero de las negociaciones quedaba contenido en una carta que enviaban los comisarios del repartimiento "nombrados por çedulas de vuestra magestad" en la que pedían la concesión de franquezas como cristianos viejos que se resumían en la libertad de movimientos, la posibilidad de regresar al Reino de Granada y poder portar armas. Se quejaban de que este servicio al rey les suponía el desplazamiento fuera de sus hogares y la enemiga de muchos moriscos y cristianos viejos: "hallando las dificultades que se ofrecian para las dichas cobranzas y adquiriendo el dicho servicio muchas personas de los dichos naturales que no estavan alistados por las justicias del Reino por no tener conoscimiento dellos y como nosotros conosçiamos generalmente a todos los naturales del dicho Reino y les avemos alistado y repartido y cobrado dellos lo que justamente devian pagar con los quales hemos quedado osiossos y enemistados y lo propio con otras muchas personas cristianos viejos por no haber condecendido con sus ruegos en no reservar personas a quien pretendian favorescer para que no pagasen"; estas peticiones no fueron atendidas[266].

De la fidelidad al servicio

Durante toda su vida fuera de Granada, Lorenzo de Berrio aparece como interlocutor esencial en la creación del servicio de los moriscos, que tiene como base fundamental el deterioro dramático de la hacienda del rey y la capaci-

264. AHN, leg. 53305. San Lorenzo del Escorial, 13-VI-1589.

265. Habla también de "lo que convenga con todo heso me olgare de saver que hesos dos hidalgos que binieron aqui dizen de my y de este negoçio porque aca delante Lorençio de Berrio hecharonse con la carga contra el podra ser halla aberles parecido otra cosa".

266. AGS, CC, leg. 2191, s.f. aunque lo atribuimos a 1589 ó 1590.

dad de Berrio y otros consortes para movilizar a los moriscos desterrados para contribuir en la fiscalidad del reino, reeditando la desigualdad impositiva de la que fueron protagonistas a través de la farda, ahora en Castilla. Y como sabemos, Berrio fue uno de los máximos sospechosos de haber participado o al menos haber contribuido en la rebelión de 1568. Otros moriscos que obedecían al mismo perfil como los Ferí o el Chapiz, también entraron en el "negocio" del servicio, e incluso uno que no se dedicaba a la actividad mercantil como Íñigo Hernández, también participó en la propuesta del servicio. La fidelidad se recompraba, aunque no fuera genuina. Tal sucedió con el licenciado Guevara, quien con cuarenta años fue encausado por la Inquisición de Toledo en 1594, dado que entre otras cosas se testificó que le "bieron tañer y cantar al dicho Guevara con otros moriscos y leer llorando en un libro que estando Nuestra Señora en dias de parir se fue al desierto y dandole un dolor dio una buelta a un arbol seco y reberdecio y dandole otra buelta floreçio y dandole otra buelta pario… y que queriendo los paganos detener a Christo se abia huido… y cruçifixado a otro que se le pareçia… tenia mucha amistad con unos moriscos que entendia se avian pasado a Berberia y que leya en un libro arabigo y dezia que era en latin… y que… dixo a çierta persona quel le daria un abrazo para que no le pudiesen prender…", además de ser acusado de ayunar el Ramadán y otras cosas. Lo negó todo, aunque al final confesó que había aprendido la "ley de los moros", el Corán y las cuatro oraciones, el *guadoc*, la *zala* y el ayuno y que había practicado el islam "creyendo salvarse en ella". Fue condenado a salir en el auto, "reconçiliaçion, abito y carcel perpetua, con confiscacion de bienes en forma"[267]. Pero no es el único caso, pues como hemos visto un hijo de Lorenzo de Berrio fue también perseguido por la Inquisición debido al manejo de un Corán y el conocimiento de la lengua árabe. La cuestión no queda aquí, puesto que entre 1601 y 1603, otro morisco granadino encausado por el tribunal de Toledo, Jerónimo de Rojas, recordará el caso de Guevara como uno de los que no habían delatado a sus correligionarios, por lo que recibió una ayuda de otros moriscos de 200 ducados. Aún más, tanto Rojas como Guevara eran amigos del famoso traductor de los plomos del Sacromonte y médico morisco Miguel de Luna, considerando Rojas que en su tiempo Guevara "trabó con él grande amistad y trataron juntos muchas cosas muy hondas de la secta porque no hay en España mejor moro que el dicho Luna, y que aunque el dicho Guevara sabe de la secta, no sabe tanto"[268]. Luna tenía contacto con un mercader morisco que Rojas no nombra, e indicaba que "el licenciado Luna les declaró cómo en las hojas de plomo que se han hallado en el Monte Santo de Granada está escripto de mano de Jesucristo cómo el mismo dixo que ni era Dios ni hijo

267. J. Sierra, *op. cit.,* pp. 426-427.

268. La novedosa noticia por la que se relaciona a Miguel de Luna con el más vigoroso criptoislam español ha sido puesta de manifiesto recientemente en el libro fundamental de M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.,* pp. 192-195. El proceso de Rojas aparece también resumido en las actas de Halle, cfr. J. Sierra, *op. cit.,* p. 515.

de Dios ni dios tenía hijo, que no se engañasse nadie, y que en el día del juicio los miserables christianos engañados, quando se vean condenar… éste se descartará diciendo en ninguna parte está escripto que él dixesse que era hijo de Dios sino que ellos con su latín y en sus concilios lo han venido a decir…"[269]. Para Rojas, Guevara había aprendido de dos "ausentes que estaban en salvo en Berberia, que eran dos hermanos, uno aceytero y otro tratante de seda, de los quales el dicho Guebara habia aprendido la secta, que vivian frontero de su casa" y aunque era un buen moro, "no save tanto como su padre"[270].

Existe pues, una conexión muy sutil entre una serie de elementos capitales en esta segunda parte de la historia de los moriscos:

1. El sostenimiento de la lengua árabe como elemento identitario teñido de una mayor o menor carga islámica[271].
2. El protagonismo de los próceres moriscos encargados del servicio.
3. La constante sospecha de su participación en la rebelión de Navidad de 1568.
4. La "invención y tesoro"[272] de los plomos del Sacromonte.
5. La división entre los deportados entre "leales" y "traidores"[273], base del servicio.

Éstos eran los elementos independientes pero combinables de una estrategia de legitimación del valor político de estas nuevas élites que construían su prestigio y su papel rector de la minoría en base a ellos. Los "agentes de la reconstrucción" de la nación morisca fueron en gran medida mercaderes oriundos del Albaicín, siempre sospechosos de haber participado en la rebelión cuya responsabilidad habrían evitado en el último momento[274]. Lorenzo de Berrio ocupó en este proceso un papel capital que todavía debe reconstruirse poniendo en valor las relaciones de este morisco con otros de sus correligionarios. La ejemplar red tejida por Lorenzo de Berrio tenía en la ciudad de Sevilla su retaguardia y uno de sus fundamentos, aunque la naturaleza de la actividad

---

269. M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.*, pp. 192-193. Similares proposiciones eran las que sostenía (entre otras) el propio Jerónimo de Rojas, cfr. AHN, I, leg. 197, exp. 5.

270. AHN, (I)nquisición, leg. 197, expte. 5.

271. Sobre el valor de la lengua árabe, de nuevo es fundamental M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.*, especialmente los capítulos 2 y 4-7.

272. Sobre los cuales es de indispensable consulta M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2008.

273. Que aparece en otros ámbitos como las cartas de Alonso Granada Venegas enviadas al rey y al inquisidor general, y en el pensamiento de Alonso del Castillo o Miguel de Luna, véase M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.*, pp. 91, 98, 121 y 175.

274. Como indica Mármol en el momento en que Farax Aben Farax no tuvo respuesta a su llamada entre los albaicineros cuando se encontraba en el barrio: siendo respondido "Hermanos, idos con Dios; que sois pocos y venis sin tiempo", L. del Mármol Carvajal, *Historia del Rebelión y Castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, Arguval, 1991, pp. 90-91.

económica de los Berrio en la ciudad no esté todavía tan clara como la de otros moriscos de Toledo o Pastrana, dedicados de manera manifiesta a la fabricación y trato de la seda, así como a la especiería. Por su importancia económica, la ciudad de Sevilla congregó un alto número de moriscos, y quizás la proximidad con Berbería también le dio valor dentro de la geografía morisca peninsular. Por ella pasaron muchos cristianos nuevos, como el propio Jerónimo de Rojas que veíamos antes, cuya hermana estaba casada con un morisco herrero de la ciudad, o el mismo Miguel de Luna[275].

El servicio funcionó como un nuevo método de negociación con la Corona, en el que las máximas aspiraciones de los moriscos no se cumplieron. Así, aún en 1592 Lorenzo de Berrio solicitaba una mayor movilidad para los moriscos[276], y al año siguiente el agente de los naturales del Reino de Granada, Juan Pérez, que había estado encargado de coordinar el servicio, abundaba en esta petición solicitando además un mejor trato judicial para los moriscos, puesto que "les hazen causas ansi por el vivir juntos como por el algaravia no hablandola y demas desto por andar sin pasaportes y por yrse a vivir por fuera de sus aloxamientos que la nezesidad les costriñe y los malos tratamientos porque van a ganar de comer por no poderse sustentar donde estan y les llevan las justicias sus haziendas en condenaciones y costas que les hazen y no los quieren oyr y tanbien siendo servicio vuestra magestad de hazerles merced que se trate lo de la buelta a Granada algunas cassas"[277]. Estas cuestiones ponen finalmente de manifiesto el carácter precario y contradictorio de los progresos políticos de la minoría morisca, no conllevando en definitiva la concesión del servicio muchas de las perseguidas y anheladas contrapartidas. En el caso de los Berrio, la debilidad de los logros se pone de manifiesto en el hecho de que en 1594-1595 sigamos hallando a Lorenzo de Berrio enfrascado en un pleito sobre "su descendencia y filiacion"[278], en el que se volvieron a poner sobre la mesa y a valorar las acusaciones de haber sido culpados en la rebelión de los moriscos de Granada, de haber sido sacados según los bandos, y deliberándose sobre "sus personas y reputacion". Además, "en lo que toca a sus hijos, no ay quien se acuerde dellos ni los conozca", en referencia a su carácter gris en comparación con una figura tan destacada como la de Lorenzo de Berrio. A fines de 1595 proseguían las informaciones en Granada, Sevilla y Baeza sobre Lorenzo y Melchor de Berrio, así como sobre Juan Pérez de Berrio y Luis de Berrio[279]. A pesar del indudable papel jugado por Lorenzo de Berrio en el esta-

275. Después de enviudar su hermana había marchado a Sevilla, donde él pasó unos días en 1601. AHN, I, leg. 197, expte. 5. Miguel de Luna fue enviado junto al licenciado Pedro Guerra de Lorca para mostrar a Benito Arias Montano un informe sobre el pergamino de la Torre Turpiana y las reliquias sacromontanas en 1593 (M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *op. cit.*, p. 179).

276. AGS, (C)onsejo y (J)untas de (H)acienda, leg. 292, expte. 28. 15-XI-1592.

277. AHN, Consejos, leg. 53305. 14-XII-1593.

278. AGS, CC, leg. 2191.

279. AGS, CC, leg. 2198.

blecimiento del beneficioso (para la Corona) servicio de los naturales del Reino de Granada, estaba claro que el rey no olvidaba lo pasado, y que no daría nunca el paso hacia una vuelta "real" a los tiempos granadinos del pacto fiscal.

Resumen

A partir de un estudio del caso que analiza la trayectoria de los hermanos moriscos Berrio, se profundiza en el papel jugado por los capitalistas moriscos anteriores a la guerra de Granada en la negociación política que tuvo lugar en las décadas siguientes al conflicto, y en los procesos de transformación de la comunidad que estuvieron aparejados a ellos.

Palabras clave: hermanos Berrio, capital morisco, negociación política, historia de los moriscos.

Abstract

In this paper the authors analyze the particular case of the Berrio morisco brothers in order to understand the role played by the morisco capitalists in the transformation experimented by the morisco community before 1568-1571 Granadas' war and in its subsequent aftermath, stressing the study in their political negotiation that they impulsed with the crown after the war.

Key words: Berrio brothers, morisco capital, political negociation, Moriscos' History.

NUEVOS DATOS SOBRE LA FAMILIA REAL NAZARÍ: LA PENÚLTIMA SULTANA GRANADINA SORAYA / ISABEL DE SOLÍS Y SUS POSESIONES EN EL REALEJO DE GRANADA; Y SU NIETA DOÑA ISABEL DE GRANADA, UNA PIADOSA CRISTIANA

Alberto Martín Quirantes

Pese a ser una de las familias más importantes del antiguo Reino de Granada, la familia de los llamados Infantes de Granada casi ha caído en el olvido. Todavía nos falta una buena biografía de estos infantes, medio hermanos de Boabdil, hijos de los amores tardíos de Muley Hacén (Abu-l-Hasan Ali) con una esclava de origen cristiano. Aunque poco a poco se van rellenado datos sobre sus vidas[1], lamentablemente en muchos casos todavía se siguen utilizando las mismas informaciones que escribiera en el siglo XVII López de Haro[2], sin nuevas

1. Gracias a una información posesoria, el profesor José Enrique López de Coca Castañer desveló hace más de quince años muchos datos acerca de la infancia granadina de estos infantes, o al menos todo lo relacionado con el patrimonio que su padre adquirió para ellos. J.E. López de Coca Castañer, «Granada en el siglo XV: Las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los infantes don Fernando y don Juan», en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, Diputación, 1988, pp. 599-641. Más tarde se añadieron nuevas notas sobre el patrimonio de estos infantes en A. Malpica Cuello y C. Trillo San José, «Los infantes de Granada: Documentos romanceados», en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6, 1992, pp. 361-421. En el año 2000 se editaron dos nuevas obras que añadían nuevos datos sobre la madre de ambos infantes, J.E. López de Coca Castañer, «Doña Isabel de Solís, o la imaginación historiográfica», en J.A. González Alcantud y M. Barrios Aguilera (eds.), *Las Tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Granada, Diputación Provincial, 2000, pp. 543-563 y del mismo autor, «The Makig of Isabel de Solís», en R. Collins y A. Goodman (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict, and Coexistence: Studies in Honour of Angus MacKay*, Basingstoke-Nueva York, Palgarve Macmillan, 2002, pp. 225-241.

2. A. López de Haro, *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, Madrid, 1622, pp. 106-112. Se han reescrito los mismos datos genealógicos en V. Sánchez Ramos, «Un rey para los

portaciones[3]. Rescatar del olvido a uno de sus descendientes, una hija del infante don Juan de Granada, llamada como su abuela doña Isabel de Granada, nos permite seguir descubriendo nuevas datos sobre esta importante familia así como el papel jugado por estos descendientes de los últimos sultanes granadinos que quedaron en territorio castellano.

Igual sucede con su abuela, la segunda esposa o favorita del sultán Muley Hacén, sobre la cual hay pocos acercamientos históricos. Su vida, como la de sus hijos, forma parte más del territorio de la leyenda que de la historia. Pocas investigaciones se han ocupado de ellos. Aparte de algunas reiteraciones poco más se sabe de ellos que lo escrito hace ya más de quince años por José Enrique López de Coca[4]. Entonces el profesor se hacía algunas preguntas y explicaba: "La información disponible sobre los infantes contrasta con la escasez de datos acerca de la 'reina' doña Isabel de Granada, de la que ni siquiera conocemos la fecha de su muerte; tampoco si jugó o no algún papel en las reclamaciones presentadas por sus hijos".

El pleito del Realejo

Un pleito de los "ynfantes, hijos de los reyes moros" contra el concejo granadino "sobre unas casas, alhóndigas y almonas de jabón en el Realejo", que se conserva en la Real Chancillería de Granada, puede ayudarnos a aclarar algunos de estos interrogantes[5]. Se trata de un documento excepcional que nos permite conocer algo más de la vida de los infantes y que arroja nueva luz sobre las propiedades de su madre, sobre la configuración urbana del granadino barrio del Realejo en el siglo XVI y sobre algunos aspectos hasta ahora desconocidos de los rituales regios palatinos de la Granada del siglo XV.

Uno de los interrogantes que nos permite aclarar es el de la fecha de la muerte de la propia "reina". En este pleito doña Isabel concede una carta de

---

moriscos: El "infante" Don Juan de Granada», en *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 285-315. Pese a lo interesante de un divorcio "real" en el siglo XVI, sólo se ha aprovechado la noticia como suceso curioso en M.J. Osorio Pérez, «Un escándalo en la corte: el divorcio del infante don Fernando de Granada y doña Mencía de la Vega», en *Sucesos Curiosos II en la Andalucía del Antiguo Régimen*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2010, pp. 242-271. Recientemente se han ampliado apenas algunas notas en M. Romaní Martínez y G.F. Fernández Suárez, «El infante don Juan de Granada. Documentación de la Real Chancillería de Valladolid», en *Nobleza y Monarquía: los linajes nobiliarios en el Reino de Granada, Siglos XV-XIX: el linaje Granada-Venegas, Marqueses de Campotéjar. Actas del Simposio celebrado en Huéscar del 16 al 18 de septiembre de 2010*, pp. 73-88.

3. La única excepción: M.F. Fernández Chavez, «Entre la gracia y la justicia del rey. El linaje real de los Infantes de Granada ante la rebelión y el castigo de los Moriscos», *Ámbitos, Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 21, 2009, pp. 23-34.

4. J.E. López de Coca Castañer, «Granada…».

5. A.R.Ch. Gr. 501 – 102 – 9.

poder a Fernando de Mendoza, su mayordomo, para recibir y cobrar todo lo que le debieren de "mis heredades e posesyones que yo he e tengo en la dicha çibdad de Granada e en su término"; el poder está fechado en Sevilla el 16 de julio de 1505. A raíz de ello, y en nombre de doña Isabel, sus procuradores[6] inician un proceso contra la ciudad de Granada. La primera demanda se presenta ante la Audiencia el 3 de febrero de 1507, y posteriormente seguirán otros muchos autos y peticiones de ambas partes durante los meses de marzo y abril, hasta el último documento puesto a nombre de "doña Ysabel, madre de los ynfantes" el día 26 de abril de 1507. El siguiente documento del pleito está fechado el 9 de agosto de 1507, y es muy significativo, porque comienza del siguiente modo:

> "Iohan de Medrano en nonbre de los ynfantes de Granada digo que doña Ysabel madre de los ynfantes puso çierta demanda contra el conçejo desta çibdad de Granada sobre rasón de çiertas casas alhondiga que son en esta çibdad al Realejo, e agora yo en el dicho nonbre de los dichos ynfantes como herederos que son de la dicha doña Ysabel su madre pongo la misma demanda a la dicha çibdad y pido e suplico a vuestra alteza les mande que en el término de la ley e so la pena della respondan a ello…".

Una nota marginal aclara aún más lo incuestionable: "pone la demanda en nombre de los ynfantes". Es pues evidente que la "reina" falleció entre el 26 de abril y el 9 de agosto de 1507, seguramente en Sevilla, en la "collación" de San Miguel, desde donde escribió sus últimos documentos conocidos[7]. Sólo queda buscar en los archivos sevillanos para corroborar el dato exacto.

También esta primera parte del pleito responde a las inquietudes del profesor López de Coca. La demanda que él mismo analizó comienza el 16 de marzo de 1506 y fue presentada por los infantes ante la audiencia de descargos de la reina católica. Más tarde su petición se vería ratificada por un poder de la madre de los infantes fechado en Sevilla el 23 de marzo de 1506. En el pleito aquí analizado sucede todo lo contrario. En este caso es comenzado por la propia "reina", y sus hijos no lo continuarán hasta que ésta fallezca en 1507; el primer documento es el poder a Fernando de Mendoza para cobrar sus rentas fechado el 16 de julio de 1505, justo un año antes de que sus hijos iniciasen su propia demanda. Parece entonces que hay un proceso paralelo, si es que no es el mismo, de recuperación de bienes por parte de toda la familia, madre e hijos, poco tiempo después de la muerte de la reina católica.

El proceso

El pleito se inicia el 3 de febrero de 1507 cuando Fernando de Mieres, en nombre de la reina doña Isabel, presenta una demanda solicitando se le de-

6. Primero Fernando de Mendoza, que el 5 de febrero de 1510 nombra a su vez a Fernando de Mieres.

7. J.E. López de Coca Castañer, «The Making...».

vuelvan los edificios que había usurpado la ciudad de Granada. Todo comenzó muy rápidamente. Entre el 18 y el 19 de marzo de ese mismo año se tomó declaración a varios notables de la ciudad de Granada, incluyendo al mismísimo arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, así como a los veinticuatros Fernando Enríquez el Pequení y Andrés de Granada el Bastí[8]. También se tomó declaración a Íñigo López Almatrán, geliz de la seda[9] y a Juan de Velasco, cristiano nuevo, que antes se llamaba Mahomad Abenzemeryd. La ciudad presenta una escasa fuerza en su defensa, y el mismo día 19 de marzo la audiencia dictamina que el proceso concluya, para poder sentenciar lo antes posible. Pero el pleito queda interrumpido a partir del 30 de abril de 1507, probablemente por la muerte de la antigua reina nazarí. Efectivamente, hasta el 9 de agosto de ese año, no se reinicia la actividad. Como ya se ha visto se trata de una petición de Juan de Medrano para poner la demanda a nombre de los infantes, una vez fallecida su madre la reina. Parece que la reina llegó a otorgar testamento que debería hallarse entre los protocolos sevillanos. Nos lo confirma Fernando Enríquez el Pequení, que declaró que él:

> "no la vydo fallesçer porque la dicha doña Ysabel estaua en Seuylla, e este testigo estaua aquí en Granada, porque lo supo por cartas çiertas que los dichos infantes enbyaron a este testigo; e que oyó desir a muchas personas que avya dexado en su testamento por sus hijos ligitimos herederos a los dichos don Fernando e don Juan; e esto que lo oyó desir a personas de casa de la dicha doña Ysabel a los quales ella avya fecho mandas".

No obstante, fuera de este pequeño movimiento de cambiar de actores principales de la madre a sus hijos, en realidad el pleito siguió congelado por la falta de acción. No se reanudará hasta dos años después, en febrero de 1510, cuando se sustituye al procurador de los infantes. En noviembre de ese año la Audiencia dictamina que admite a prueba a ambas partes. En diciembre declararán los testigos de la parte de los infantes[10], y mientras la ciudad da la ca-

8. El primero es el antiguo alfaquí mayor de Granada, Mahomad el Pequení, bautizado como Fernández Enríquez. Notas biográficas en J.A. García Luján y M. Lázaro Durán, «Escrituras árabes granadinas y firma autógrafa de Abu Zakariya Yahya al-Nayar», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam,* 54, 2005, pp. 79-99. El segundo es el antiguo faquí Mohamed el Bastí, convertido como Andrés de Granada. J.E. López de Coca Castañer, «Granada...», p. 640.

9. Reduan Matrán aparece en la documentación de la época como "mayordomo de las reinas moras" y criado de Muley Hacén. Fue bautizado como Íñigo López, tomando sin duda el nombre del capitán general del reino, el conde de Tendilla. J.E. López de Coca Castañer, «Granada...». Su bautizo en M.A. Ladero Quesada, «Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)», en *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación, 1993, pp. 615-649, y especialmente la p. 648.

10. Fernando de Fez, vecino de la parroquia de San Pedro y San Pablo, de 50 años; Juan Alcordony, vecino de San Nicolás, de 50 años, "que antes se llamaba Aly Alcordony"; Fernando Enriques, vecino de San Nicolás, de 65 años, regidor de esta ciudad, y que "fue alcalde mayor de esta ciudad en tiempo de moros e uno de los principales della"; doña Isabel, viuda de Alonso Matrán o Almatrán, vecina también de San Nicolás, de 45 años; Elvira Díaz, de 45 años,

llada por respuesta, intentando así dilatar el pleito. El proceso no reiniciará su actividad hasta febrero de 1512. En esa fecha un fallo de la audiencia da la razón a los infantes condenando a la ciudad de Granada para que en el plazo de nueve días restituyan a los infantes las casas, más la renta que hayan podido tener desde que la ciudad las tomó, condenando además a pagar las costas del proceso. Lógicamente el procurador de la ciudad reacciona rápidamente alegando que la ciudad se había gastado mucho dinero en las casas. Que antes de devolvérselas, los infantes debían pagar los arreglos y mejoras que se les habían hecho y que ascendían a la cantidad de 100.000 maravedís.

El 27 de febrero de 1512 un nuevo fallo de la audiencia admite a trámite de prueba a ambas partes, por el tema de las reparaciones; y finalmente, el 19 de marzo, la audiencia falla en grado de revista en contra de la ciudad y a favor de los infantes, aunque esta vez rebaja la indemnización de 6.000 a 2.000 maravedís. Durante el mes de abril de 1512 continúa el proceso entre declaraciones de los testigos de la ciudad y las alegaciones de los procuradores de ambas. Pero de nuevo sufre una paralización de casi un año, hasta que una carta del infante don Juan al rey permitirá continuarlo. El auto del rey a la Chancillería permite conocer los motivos del retraso, y es que los oidores "a causa de no aver presidente en esa avdiençia no quereys ver el dicho pleito, en lo qual diz que sy asy pasase él resçibirá mucho daño", por lo que ordena que en vez de con el presidente se vea el pleito con el oidor más antiguo.

Finalmente el día 2 de septiembre de 1513 se produce el fallo definitivo de la Audiencia. Se confirma la anterior sentencia en grado de revista, pero con la condición de que los infantes deben pagar a la ciudad las mejoras en los edificios; además vuelven a condenar a la ciudad a las costas. En la sentencia no se especifica cuál fue la tasación de las mejoras, pero los testigos ya habían explicado que podían ascender a una cantidad de 600 ducados, cantidad que no sabemos si fue respetada. En cambio sí aparecen muy claramente tasadas las costas del pleito que debió pagar la ciudad y que ascendieron a la cantidad de 1.810 maravedís.

El objeto del pleito. El barrio del Realejo de Granada en el siglo XVI

El objeto del pleito era la "casa de la labor de Bibalfajarín que agora es alhóndiga de la farina y del pescado y del xabón". Para el testigo Fernando de Mendoza eran unas "casas, e horno, e almaçara questaua todo encorporado", mientras que Isabel, la viuda de Almatrán difunto dice que: "tiene noticia de las

parroquiana de San Nicolás; Fernando <Bernáldez> de Fez, de edad de 51 años, vecino de San Pedro y San Pablo, del que se dice que antes se llama Muley Zeyén o Rafu; Fernando de Mendoza, vecino de Santa Ana, de 65 años, "que antes se decía Yamin Alazerar"; Juan de Velasco "que antes se decía Omar Mozamin", vecino de Santa María la Mayor; y Alonso, que antes se decía Reduan Aljudi, de 55 años.

casas que agora son alfóndiga desta dicha çibdad que antes que fuesen alfóndiga heran ollerías", noticia igualmente confirmada por Isabel Díaz: "antes que fuesen alfóndiga las dichas casas eran ollería e forno". Es decir que se trataba de un edificio en el barrio de Bibalfajarín, o sea, cerca de la puerta de los alfareros, situada en pleno barrio del Realejo que en época musulmana había sido destinado a usos tan diversos como casas, horno, ollería y almazara. Se trataba de uno de los muchos bienes que tuvo esta sultana, y que le fueron arrebatados por Boabdil. Ya en 1494 había solicitado su devolución a los Reyes Católicos[11].

No ofrece el documento una mención exacta de la ubicación del inmueble. Pero parece que no debió estar lejos de la Puerta de los Alfareros de la que sí se conoce su ubicación. La puerta de Bib al-Fajjarin se situaría en la actual plaza de Fortuny, antiguamente plazuela de los Caños[12]. La puerta fue derribada en 1551[13] pero en 2004 se pudieron volver a vislumbrar algunos de sus restos, gracias a una excavación de urgencia realizada en la plaza, por el destrozo que hizo la empresa concesionaria de aguas de Granada al excavar una zanja para canalizaciones en la misma plaza.

Sobre la morfología del actual barrio del Realejo en época musulmana no hay demasiadas evidencias, ni escritas ni arqueológicas. Sobre las primeras poco se ha avanzado de lo que ya dijera Gómez Moreno[14]; y sobre las segundas se han escrito bastantes análisis que se repiten en sus conclusiones[15], especialmente al tratar del cercano Cuarto Real de Santo Domingo[16].

Parece claro para los arqueólogos que esta zona estaba conformada "por tres espacios de funciones diversas: la necrópolis, en el área septentrional, las alfarerías en el tramo central y las huertas y palacios en el sector meridional. Esta descripción sintética no implica que el caserío se extendiera por el barrio y que en determinados sectores las distintas actividades o funciones se vieran entremezcladas o solapadas"[17]. Efectivamente, en el caso del inmueble al que

11. J.E. López de Coca Castañer, «The Making…», p. 232 y «Doña Isabel…», p. 552 y Documento nº 1 de sus apéndices.

12. J. Oliver Hurtado y M. Oliver Hurtado, *Granada y sus monumentos árabes*, Granada, Imp. de M. Oliver Navarro, 1875, p. 205 y M. de Góngora, «Monumentos árabes de Granada», en *La Ilustración Española y Americana*, 33, 1876, p. 16.

13. M. Gómez Moreno, *Guía de Granada*. Granada, Imp. de Indalecio Ventura, 1892, pp. 180-181.

14. *Ibídem.*

15. J.J. Álvarez García, «Aproximación a la configuración urbana de los arrabales de al-Fajjarin y del Nayd (actual barrio del realejo) en época nazarí», en *Ciudad y territorio en al-Andalus,* 2000, pp. 86-110 o J.M. García Consuegra-Flores *et al*., «Intervención aqueológica preventiva mediante sondeos en c/ Cuesta Monteros, nº 3 (Granada)», en http://www.gespad.com

16. A. García Porras y E. Muñoz Waisen, «Un espacio singular de la ciudad nazarí de Granada. El Cuarto Real de Santo Domingo», en las Actas del Coloquio *La ciudad nazarí, nuevas aportaciones desde la Arqueología*, celebrado en Granada en junio de 2006, todavía sin publicar. Puede verse la publicación en la web http://www.arqueologiamedieval.com

17. A. García Porras y E. Muñoz Waisen, *op. cit.*

hacemos referencia los usos pudieron estar solapados. El documento menciona la "casa de la labor de Bibalfajarin", lo que parece indicar una de las casas de las huertas que entonces había junto a ese arrabal, uso agrícola que habría que matizar con el que en época musulmana se le dio al inmueble, cuando aparece como ollería y horno. Fernando Enríquez el Pequení explica que "tiene çierta notiçia de las casas contenidas en esta pregunta e agora son alfóndiga en esta ciudad, e que las conosçió casas de ollería este testigo".

No hay ninguna otra mención en todo el documento de a qué huerta o labor pueda referirse, ni de los linderos, por lo que es difícil definir su ubicación exacta. En su momento Seco de Lucena, merced a distintos documentos de la orden de Santo Domingo, definió las huertas más importantes del barrio[18], explicando que todas pertenecían a la corona nazarí, incluyendo la Huerta Grande de la Almanjarra, que era propiedad de la reina Fátima (primera mujer de Muley Hacén), pero no menciona la que estamos estudiando.

Como digo, la ubicación del edificio del que vengo haciendo referencia es una incógnita, pero los sucesivos usos que se le dieron al mismo puede ayudar a localizarlo. Ya se ha mencionado su uso como ollería y horno, pero su siguiente destino fue muy distinto: "que agora es alhóndiga de la farina y del pescado y del xabón". Quizás sería necesario poner en relación el uso de este edificio con el nombre de otra de las puertas de la cerca o muralla que delimitaba este arrabal de la ciudad: Bāb al-Haŷar o puerta de la Piedra. En el siglo XVI, Mármol Carvajal la cita como "Bib Lacha o Puerta del Pescado"[19], traducción que Simonet ya mostró como errónea: "Mármol dice Bib Lacha o puerta del Pescado; pero lacha en lengua árabe no tiene tal significación: acaso esto del pescado fuese el nombre usado en su tiempo"[20].

Por su parte Juan de Echeverría, en sus *Paseos por Granada*, parece confirmarnos el origen del nombre, en un precioso fragmento de su obra[21]:

> "Granadino: Larga es la distancia; pero por llevar á V. por la Puerta del Pescado le iré sirviendo.
>
> Forastero: Hay en ella alguna curiosidad?
>
> Granadino: Hay una inscripción en una pared de ella, que aunque está con algunas lacunas (sic), y falta al fin puede todavía leerse algo.
>
> Forastero: Ya de esa puerta se me habló en el Paseo 7 fol 26; pero no la he visto. Porqué se llama del Pescado?

18. L. Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazarí del siglo XV,* Granada, Patronato de la Alhambra, 1975, pp. 151-158.

19. L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada,* Málaga, Arguval, 1991 (ed. facs. de la de Málaga, 1600), p. 37.

20. F.J. Simonet, *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los naseritas: sacada de los autores árabes,* Madrid, 1860, p. 55 (ed. fac. Valladolid, Maxtor, 2005).

21. J. de Echeverría, *Paseos por Granada y sus contornos*, Granada, 1814, tomo II, pp. 69-70.

> Granadino: Está á su salida el camino para Motril, Gualchos, Salobreña, Almuñécar, y los demás Lugares de la Costa, de donde viene á Granada la mayor parte del pescado que se consume, y esta parece la razón de esa nomenclatura; aunque yo creeria, que tiene su origen en el mismo nombre con que la llamaban los moros, era este: Bebeltee, ó Bib-eltee, que signica (sic) Puerta del Agua salobre, que podríamos decir, Puerta del Mar, y como sin duda se le pondría este nombre por salir al camino mas cercano del mar, de hay pudo venir, llamar la Puerta del Pescado. Ya estamos á su vista. Vea V. allí la inscripción".

¿Sería muy aventurado pensar que el antiguo nombre de Bāb al-Haŷar fue pronto sustituido por el de puerta del Pescado, porque por ella entraba el pescado de la costa que se almacenaba en la alhóndiga del pescado y que algunos testigos definieron más claramente como almona? En este caso el edificio del que estamos hablando se situaría entre las dos puertas mencionadas, entre "Bāb al-Haŷar", luego la puerta del Pescado y "Bib al-Fajjarin" o puerta de los Alfareros.

Los edificios de propiedad real

El edificio había sido construido mucho antes de la toma de Granada. Así lo manifiestan los testigos al serles preguntados si conocen el objeto del pleito. Algunos de los principales testigos son don Fernando de Fez[22], que con 50 años declara que "conosçe las dichas casas declaradas en la dicha pregunta dende que nasçió", y Fernando de Mendoza, aún más mayor con 65 años, que explica que "tiene notiçia y sabiduría desta çibdad porque toda su vida se cryó en ella".

Durante varias décadas la reina disfrutó de aquellos edificios. En palabras de Fernando Enriques el Pequení fue su propietaria "por tiempo de veynte e cinco años, los diez o doze años fue mientras fue mora e los otros doze después que se ganó esta dicha çibdad", aunque el mismo testigo matizará que hubo un tiempo en que no tuvo la propiedad:

> "ecepto que quando ouo entre los moros vandos en esta çibdad la dicha doña Ysabel se fue a Almería, e que la aprouechava de la dicha casa el rey Muley Baudilí que se entró por fuerça en ella, e no por razón alguna que a ello toviese. E que después que se ganó esta çibdad de christianos que vido como Fernando de Çafra por mandado de los Reyes [Católicos] le bolbió a dar la posesyon de la dicha casa a la dicha doña Ysabel e después acá la ha tenido paçificamente fasta que la çibdad ge la tomó contra su voluntad".

Los edificios parece que no eran ya ocupados por la reina, sino que "la dicha casa se arrendaua en muchos pedaços" (Fernando Enriquez el Peque-

22. Sobre don Fernando de Fez, puede verse M.ª J. Rubiera Mata, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167 y también J.A. García Luján y R.V. Blázquez Ruz, «Don Fernando Muley de Fez. Una información genealógica (1596) del linaje Granada Venegas», *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada,* Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, t. II, pp. 737-740.

ní). La mayoría de los testigos se ponen de acuerdo sobre el valor de la renta. Para casi todos, las casas rentaban 30 pesantes al mes aproximadamente, y algún otro testigo dice que a veces lo eran por veinte pesantes al mes, de forma que anualmente producían una renta de 9.000 maravedís. Sólo hay un declarante discordante, Íñigo López, cuyo testimonio es digno de tener en cuenta ya que la arrendaba personalmente: "este testigo la arrendaba la dicha casa a mes por diez y seys pesantes e otro mes por quinze, por que las casas en tienpo de moros la arrendava por meses. E que quando la çibdad la tomó, este testigo la tenya arrendada al dicho Riarán por cinco reales cada mes porque la mitad de la casa estaba cayda".

Según las declaraciones de los testigos, la reina disfrutó del rendimiento de estas casas hasta que Boabdil se alzó contra su padre (en 1482) y empezó a recibir la renta de ellas. Tras la entrada de los Reyes Católicos en la ciudad, fue el mismo Hernando de Zafra quien le devolvió los edificios a la reina, que siguió disfrutando de ellos, aunque parece que entonces estaban ya bastante deteriorados. No parece que la devolución fuera inmediata, ya que la sultana las reclamaba en 1494, como ya se ha explicado antes[23]. La ausencia de la antigua reina musulmana en la capital, sin duda, favoreció la ruina de las casas. Francisco Ramírez confirma que "estaban todas muy viejas y para se caheer" y usa la expresión "muy perdidas" para referirse a ellas. Lo confirmaron Andrés de Bolaños, para quien "estaban muy desbaratadas e perdidas", y Bartolomé García, que explicita igualmente que "estaban todas caydas e hechas corrales".

Esa pudo ser una de las razones por las que "la ciudad" tomó las casas a la reina, además de necesitar un sitio donde poder construir una alhóndiga de pescado, de harina y de jabón. Todos los testigos coinciden en afirmar que las casas fueron usurpadas por la ciudad. Para Isabel, la viuda de Matrán, las cosas estaban claras:

> "puede aver ocho años poco más o menos que tenyendo e poseyendo la dicha doña Ysabel las dichas casas esta çibdad se las tomó el cavildo de esta çibdad las dichas casas por fuerça e fizo alfóndiga dellas e […y esto lo sabía…] porque este testigo lo oyó desir al dicho su marido questa dicha çibdad avya tomado a la dicha doña Ysabel su señora las dichas casas e que pues que no se las conpraron ni menos le dieron otras por ellas que le paresçia a este testigo que se las tomaron por fuerça".

La misma opinión tenían Muley Zeyén: "oyó desir este testigo que la dicha çibdad se las avya tomado por fuerça e que fizo alfóndiga dellas e que nunca se las pagaran porque si se las pagaran este testigo lo supiera".

Todos los testigos están de acuerdo en que se tomaron por la fuerza, aunque discrepan a la hora de mencionar un culpable. Fernando Enríquez el Pequení expresa claramente que "la çibdad ge la tomó contra su voluntad de la dicha

23. Véase nota número 11.

doña Ysabel e que esto que lo sabe porque lo vydo e vee todauya pedir su casa a la dicha doña Ysabel a la dicha çibdad e que la çibdad la tomó con yntençión de pagalle la renta della o conprargela". Él lo sabía "porque este testigo es regidor desta dicha çibdad e supo cómo le fueron tomadas las dichas casas a la dicha doña Ysabel e que fizieron alfóndiga dellas", volviendo a reiterar que "esta dicha ciudad se las tomó por la fuerça e contra toda su voluntad". Igual opinaba otro testigo que "oyó desir a la dicha doña Ysabel quel cabildo desta çibdad le avya tomado las dichas casas por fuerça […] e que le oyó desir muchas vezes que se las avyan tomado por fuerça". Pero el criado Íñigo López, que estaba entonces al cuidado de las casas, es mucho más explícito sobre los responsables: "que al tiempo que ge las quitaron este testigo las tenya arrendadas a un christiano viejo vecino de Ronda que se llemava Arriarán e que las tomó el Conde de Tendilla e el Arçobispo e los regidores e la çibdad contra voluntad deste testigo e de la dicha doña Ysabel". Fernando de Mendoza testifica que él mismo "de parte de la dicha doña Ysabel fue muchas vezes a fablar con el conde de Tendilla e con los regidores desta çibdad cerca de le aver tomado las casas por fuerça e que por eso sabe este testigo que le tomaron las dichas casas por fuerça".

No lo negaría ni siquiera el mismísimo arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, cuando fue interrogado: "sé que la tenya por suya porque todos la tenían y teníamos por suya y por tal la tomó la çibdad". Se le preguntó expresamente como a otros testigos: "si saben e conosçen que estando la dicha señora en la tenencia e posesyon de la dicha casa la çibdad de suso se entró en ellas e se las apropió asy syn voluntad ni consentimiento de la dicha señora" a lo que respondió por escrito con un lacónico: "sé que es así como se contiene en la tercera pregunta".

La misma duda se plantea cuando los testigos declaran sobre quién fue el responsable de mandar reedificar allí la alhóndiga del pescado, de la harina y del jabón. La mayoría, como Bartolomé García o Gonzalo de Tarifa, responderán que fue la ciudad, citando incluso a los obreros: "e que los que lo fasyan labrar e labraban desyan que las dichas casas heran de la çibdad de Granada e que por mandado del dicho concejo della lo fasyan" (Andrés de Bolaños). Incluso Piedrafita añadirá que tiene la certeza porque "vido muchas vezes quando se labrava la dicha casa al corregidor desta dicha çibdad que a la sazón hera que yva a ver cómo se labrava la dicha casa".

Sancho Méndez, en cambio, explica que "Pedro de Aguilar, criado del arçobispo de Granada don frey Hernando de Talavera, hera obrero e tenía cargo de faser labrar las dichas casas por mandato del dicho arçobispo; porque entonces se fasía lo quel mandava e no otra cosa. E que el dicho arçobispo labraba las dichas casas porque heran de la dicha çibdad de Granada y en su nombre". Aunque Pedro de Aguilar ya había muerto, se buscó la declaración de su viuda Inés Fernández, que fue igualmente explícita: "que su marido deste testigo que se llamó Pedro de Aguilar hera mayordomo del arçobispo don frey Fernando de Talavera y por mandado del dicho arçobispo el dicho su marydo deste testigo fuese a labrar las dichas casas de las labores e mejoras

nesçesarias y que en en (sic) el tiempo el dicho arçobispo entendía en todas las cosas que conplían a la dicha çibdad".

Efectivamente, una de las primeras actas de cabildo conservadas, la del 22 de abril de 1497, nos confirma[24] que el autor de las obras fue Pedro de Aguilar (por encargo del arzobispo), y que en esas fechas (hasta 8 de abril) se estaba trabajando en el edificio:

> "Librança. El reverendo señor arzobispo dis que mandó dar a Pedro de Aguilar de dos çédulas XX[M] maravedís en la renta de la hagüela. Pónese aquí por memorial. (Rúbrica).
>
> Mandó librar la çibdad a Pedro de Aguilar veynte e tres mill e sesenta u ocho maravedís en la renta de la Hagüela, los quales son del alcançe que hizo a la çibdad hasta ocho días de abril de lo que gastó en el alhondiga **que se hase** para el xabón e pescadería e carneçería e peso de harina, segund pareçió por vn alcançe de cuenta que mostró de Pedro de Rojas".

Este detalle ayuda a precisar la cronología de esta usurpación de la propiedad, ya que los testigos parecen hablar de dos momentos diferentes. Juan Alcordony especifica que las casas las tomaron hace quince años, lo mismo que expresa Reduan Aljudí, lo que daría una fecha en torno a 1495. Las declaraciones de fray Hernando de Talavera, que ejerció el arzobispado de Granada entre 1493 y 1507, no ayudan porque se muestra muy lacónico en su interrogatorio. Pero la anterior cita del libro de actas nos ayuda a fijar la cronología, especificando que las obras se estaban realizando en abril de 1497. Es más, el 13 de marzo de 1498 el cabildo volvió a tratar el asunto de esta "casa del Realejo"[25]:

> "Dio Granada cargo a Sancho Méndez, mayordomo, que se ynforme quánto era lo que rentaua la casa del Realejo que se hizo alhóndiga de xabón, para que se pague a la reyna mora, cuya era.
>
> Fizo relaçion el dicho Sancho Méndes cómo la dicha casa está alquilada por vn año a çiertas personas e que agora ay quien las puje que ven lo que mandan. Mandaron que sy por vn año está fecho el alquiler que no se les quite a los que la tienen, que sería syn razón".

Pero otros testigos hablan de fechas distintas. El Pequení dice que fue doce años después de ganada la ciudad de Granada, lo que daría como fecha 1504, que coincide aproximadamente con la cronología que presenta la viuda de Alonso Matrán, quien especifica en 1510 que hace ocho años le tomaron a la reina las casas. Es posible que después de las obras de 1498 se hiciesen otras reparaciones posteriores en torno a 1502.

---

24. M.A. Moreno Trujillo, *La memoria de la ciudad: el primer libro de actas del cabildo de Granada (1497-1502)*, Granada, Universidad, Ayuntamiento, 2005, p. 120, la negrita es mía.

25. *Ibídem*, p. 198.

Así podría confirmarlo otra referencia de los libros de cabildo sobre la construcción de una pescadería, fechada el viernes 4 de marzo de 1502 con el siguiente acuerdo[26]:

> "Yten, mandaron a Alonso Ponçe y a Juan Trillo, jurados e fieles, porque es cosa muy provechosa a la república, que en el Realejo se haga vna red para vender pescado, y que se tome para ello vn solar que allí tyene el dicho Juan de Trillo, y que lo aprecien los dichos fieles e el alcayde Diego de Padilla, e que traygan la relaçión al Cabildo, e que el dicho alcayde ande sobre la labor de la dicha red. Testigos Sancho Ortys e Sancho Méndez e Françisco de Morales, jurados".

Ignoro si se trata del mismo edificio, aunque es curiosa su aparición en el mismo barrio: el Realejo de Granada. Pero en esta ocasión no se menciona ninguna casa previa, sino un solar propiedad de Juan de Trillo. Es posible que fuese un solar anejo y se usase para ampliar con una pescadería lo que hasta entonces sólo había sido una pequeña alhóndiga.

Más curioso aún es que en los libros de cabildo no se mencione en ningún momento el pleito que tuvo la ciudad con los infantes de Granada durante los años 1507 a 1513. El fallo tuvo lugar el día 2 de septiembre de 1513, por el cual se condenó a la ciudad a devolver a sus propietarios los edificios. Y quizás tenga que ver con esta sentencia el hecho de que dos años después, concretamente en el cabildo de 11 de diciembre de 1515, se acordase trasladar de ubicación la pescadería de la ciudad[27]:

> "Hablaron de que ay mucha necesidad que la çiudad haga vna pescaderya y red donde se descargue todo el pescado fresco que vyene a esta çibdad y se venda commo se debe vender por su horden e que esto se debe de hazer en parte convynyente para topda la çibdad e platycando sobrello acordaron que se quyte de donde agora está e para ver a donde se debe de hazer nombraron a Gómez de Santyllán y al jurado Peñalver para que juntamente con el señor corregydor lo vean y dygan a la çibdad a donde les pareçe que se debe hazer, porque luego la çibdad lo mande hazer y labrar".

Las obras y reparaciones

Cuando se transformaron en alhóndiga, los edificios sufrieron importantes reformas. Piedrafita aclara: "se fizieron unos portales de nuevo e que se repararon tejados e lienços y suelos a çiertas cámaras e que hizieron una portada nueva en la dicha alhóndiga con un tejadoençima dellas". Bartolomé García concreta que se "labraron de nuevo dos portales e la portada de la dicha alhóndiga e las almona del xabón e la del pescado e la de la farina e que se repa-

26. *Ibídem*, p. 530.

27. M.D. Guerrero Lafuente, *La memoria de la ciudad: el segundo libro de actas del cabildo de Granada (1512-1516)*, Granada, Universidad, 2007, p. 954.

raron muchas paredes e tejados della". Andrés Bolaños habla de la construcción de un "corredor donde está el peso del pescado que es almona del xabón".

Las reparaciones continuaron a lo largo de los años. Piedrafita dice que "después acá este testigo ha visto reparar otras vezes al consejo las dichas casas e tejados por mandado de la dicha çibdad de Granada". Y Gonzalo de Tarifa dice que: "puede aver dos años poco más o menos que por mandado del consejo desta dicha çibdad se reparó un tejado de las dichas casas porque se avía caído".

Estas declaraciones trataban de conocer lo que la ciudad se había gastado en esas reparaciones, para impedir que la indemnización y la devolución a los infantes fuese muy elevada. Los procuradores de la ciudad establecieron la cifra de 600 ducados que ratificaron varios testigos como Gonzalo Tarifa, Fernando de Guadalajara o Piedrafita, pero la mayoría, o no saben tasar el coste o sólo conocen datos parciales. Así Sancho Méndez dice que el concejo le dio 5.609 mrs. pero que "le darían otros muchos maravedís por el dicho labrar", mientras que Inés Fernández, la viuda de Pedro Aguilar, el principal artífice de esas obras, sólo sabía que "el dicho su marido le dixo una vez que el dicho consejo desta çibdad le avía librado una vez çinquenta mil maravedís en la haguela para las labores de las dichas casas, pero que no se acuerda ni le dixo sy le libraron más maravedís".

Ceremoniales palatinos nazaríes

El pleito del realejo, como aparece alguna vez mencionado en la propia documentación, es una fuente muy importante sobre otro aspecto poco conocido de la vida de estos infantes y de su madre. Se trata de los ceremoniales palatinos nazaríes. Hasta ahora prácticamente casi nadie ha escrito sobre el tema, seguramente por falta de información[28]. Sin embargo, este documento nos presenta información muy viva sobre los mismos. De un lado se hace referencia a la coronación de la reina Isabel, entonces Soraya, como sultana; y de otro las ceremonias relativas al nacimiento de los hijos de un sultán.

La coronación de una sultana

Los únicos datos ofrecidos por esta ceremonia no hablaban de una coronación propiamente dicha, sino de otro tipo de ceremonia. Hernando de Baeza cuenta cómo se aprovechó la llamada "pascua de los moros", una celebración en la que era costumbre que muchas personas subieran a la Alhambra a rendir

28. Algunos datos sobre los aspectos jurídicos de la proclamación del soberano en A. Peláez Rovira, *Dinamismo social en el reino nazarí (1454-1500),* Tesis doctoral dirigida por Emilio Molina López, Granada, 2006, pp. 243-248.

honores al sultán y a su esposa, haciendo reverencias y besando los hombres el pie del rey, y las mujeres la mano de la sultana.

Pero en nuestro pleito, todos los testigos hablan sin excepción de una "coronación". Además, la mayoría coinciden en que se realizó un casamiento: hacía más de treinta años[29] doña Isabel había casado con el rey "que luego como casó el rey Muley Bulhaçén, el dicho rey le dio las casas […] a la dicha doña Ysabel su mujer y esto que lo sabe porque lo vydo e estouo presente" (Fernando de Mendoza).

Muy interesantes son las apreciaciones de los testigos sobre la coronación de la reina. Fernando de Fez declarará que vio "poner la corona por reyna e mujer del rey e que por tal la obedecían todos e que vydo este testigo que los ricos ombres de esta çibdad le besaban los pies e le obedecían por reyna e señora…". Fernando de Mendoza se expresó del mismo modo porque había sido testigo presencial del acto: "estouo presente quando se casó el dicho rey con la dicha doña ysabel e que le vydo poner la corona como se suele poner a las reynas e obedesçella los grandes e los chicos e que todos los más ricos desta çibdad le besaban los pies por reyna e señora e mujer del rey Muley Bulhaçén". Isabel, la viuda de Matrán, añadirá que se usó el mismo procedimiento en las coronaciones de la anterior esposa de Muley Hacén: "e que la alçaron por reyna y le pusieron una corona en la cabeça de la manera e forma que a la mujer primera del dicho rey avyan fecho e que asi la oebedeçian todos". Elvira Díaz siendo niña también asistió al acontecimiento y añade nuevos datos: "siendo este testigo muy pequeña estouo presente al casamiento de la dicha reyna doña ysabel y el rey Muley Bulhaçén e que los vydo casar segund ley de moros e que la pusieron en un tálamo e le pusieron una corona e que subieron todos los ricos hombres de esta dicha çibdad e que le besaron los pies, la obedeçieron por reyna y señora".

Según todos estos testigos la coronación incluía al menos los siguientes elementos: elevación a un tálamo regio, coronación propiamente dicha y besapiés de la reina.

Nacimientos reales

Como ya he dicho, el pleito también nos describe otros aspectos del ceremonial palatino nazarí. Concretamente con respecto al nacimiento de los infantes, hijos del rey. El más informado, por su cercanía a la familia real, parece ser don Fernando de Fez, el cual relata que "estuvo presente quando la dicha doña ysabel parió los dichos don Fernando e don Juan e que vydo asimismo que quando nasçieron le ponyan cada ves a la dicha doña Ysabel la corona de oro e

29. El acto habría tenido lugar antes de 1480 por tanto. En esa fecha ya habían nacido los dos hijos de la pareja. El primero hacia 1476, y el segundo después de 1478, M. Boloix Gallardo, *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del reino nazarí de Granada (Siglos XIII-XV)*, Granada, Patronato de la Alhambra, Comares, 2013, p. 125.

que le dezían «parabyen sea» e que fazían muchas alegrías, se alçauan pendones e fazían muchas cosas de placer por la nasçimiento de los dichos infantes".

De este modo parece que el ritual relacionado con los nacimientos reales constaba igualmente de varios elementos independientes entre sí: una coronación simbólica de la reina, las felicitaciones (y parabienes) de los grandes del reino, alzamiento de pendones y finalmente fiestas reales con motivo del nacimiento regio.

Sobre la coronación sólo tenemos la mención antes citada. En cambio Fernando de Mendoza hace hincapié sobre quiénes acudían a visitar a los reyes: "vydo asimismo que quando nasçieron los sobre dichos abyan mucha gente de los más ricos e que le desyan a la reyna «parabyen sea»".

Otros testigos hacen referencia a los actos organizados con motivo de los nacimientos reales: "e que vydo este testigo que quando nasçieron los sobre dichos se fizieron muchas alegrías en esta dicha çibdad". Del mismo modo lo relata Fernando Enríquez el Pequení "porque este testigo estaua presente en esta cibdad quando nasçieron los sobredichos y porque quando así nasçía algund fijo de rey siempre el rey llamava a los más continuos suyos para faser sus fiestas e plazeres, e porque este testigo era vno de los llegados de la casa del dicho rey".

Por último, con respecto al alzamiento de pendones Fernando de Mendoza explica que "quando nasçía algund fijo de rey siempre colgauan pendones e estauan siete días colgados" y Juan Alcondony lo manifiesta para los infantes don Fernando y don Juan: "vydo que quando nasçieron los dicho synfantes los ricos hombres subyan a ver a la dicha doña ysabel e que le dezían «para bién sea» e alçaron pendones cada vez quando nasçió el uno y el otro; e que duraron los dichos pendones así alçados siete días…".

Nacidos, pues, como hijos de reyes (o de sultanes), estos dos hermanos recibirán también el tratamiento de infantes por la corte castellana. Como ya se ha escrito, los infantes Sa`d y Nasr fueron bautizados el 30 de abril de 1492 de manos del obispo de Guadix, fray García Quijada, siendo apadrinados por el propio rey y el infante don Juan, de quien tomaron sus nombres. También se bautizaron sus criados, y todos fueron recompensados con diversos regalos. Dicen algunos autores, y así lo recogió la documentación de la época, que los infantes siguieron a la corte de los reyes en diversos sitios y lugares[30].

Sobre la propia familia del infante don Juan de Granada sólo sabemos lo que ya mencionaba en el siglo XVII el cronista López de Haro. Dice este autor que el infante casó en primeras nupcias con Beatriz de Sandoval, "hija de don Iuan de Sandoual, nieta de Diego Gómez de Sandoual, primero Conde de Castro, y de la condesa doña Beatriz de Auellaneda su muger"[31]. Aunque la familia es de esclarecido linaje, en realidad hay muy pocas referencias constatables sobre los

30. J.E. López de Coca Castañer, «Granada…».

31. A. López de Haro, *op. cit.*, p. 107.

progenitores de esta dama. Del padre, llamado Juan de Sandoval, poco más se sabe, apenas algunas notas sobre los bienes heredados de su padre, y que fue vendiendo a sus parientes de la línea primogénita. El 30 de junio de 1481 vendió a su sobrino Diego, hijo y heredero de su hermano Fernando, la parte que le correspondía de las villas valencianas de Ayora, Denia y Jávea por 7.000 florines; y en 1486 Diego de Sandoval compró igualmente a sus hermanos Pedro y Juan la heredad de Laúnde por las cantidades de 10.000 y 7.000 florines respectivamente[32]. Don Juan era además padre de otra hija llamada Elvira de Sandoval, desposada curiosamente con otro "infante" granadino, don Pedro de Granada, más conocido por su nombre musulmán Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506).

De este su primer matrimonio el infante don Juan tuvo cuatro hijos: don Juan, que hemos de suponer el primogénito, don Bernardino, doña Isabel y doña Magdalena de Granada[33]. El infante volvió a casar por segunda vez con la también intitulada "infanta" María de Toledo y Monzón, de cuyo matrimonio nacieron don Diego, don Pedro, doña María y doña Felipa de Granada. Menciona don Juan en su testamento como heredero "al hijo o hija que la ynfanta pariere de que ahora está preñada si biniese a luz", aunque parece que el embarazo no prosperó o bien que la criatura se malogró en sus primeros años, porque nunca más vuelve a ser mencionada. También tuvo don Juan al menos dos hijas fuera del matrimonio, una llamada Isabel, y otra de nombre desconocido. Curiosamente todos estos medio hermanos no fueron mencionados por doña Isabel en su última voluntad, como si nunca hubiesen existido. Es cierto que doña María y doña Felipa profesaron en el convento de Santo Domingo el Real de Valladolid, y las dos hijas nacidas fuera del matrimonio también fueron monjas, pero nada se dice de sus otros medio hermanos don Diego y don Pedro.

Doña Isabel de Granada, notas biográficas

Doña Isabel de Granada es pues hija del infante don Juan de Granada, y de su mujer, la "infanta" Beatriz de Sandoval. En el testamento sólo se mencionan sus abuelos cristianos: su abuela paterna, la reina conversa doña Isabel de Granada por quien debió llevar ese nombre, y sus abuelos maternos don Juan de Sandoval y su esposa doña María de la Cuadra. De esta última ni siquiera se conocía el nombre, pues no había sido aportado por López de Haro en su completo nobiliario.

Su abuelo paterno, el rey Abu-l Hasán Ali (el Muley Hacén de las crónicas), es sin duda el personaje más importante de la familia para nosotros; pero

32. A. Franco Silva, «La herencia patrimonial del gran cardenal de España D. Pedro González de Mendoza», en *Historia, Instituciones, Documentos*, 9, 1983, pp. 1-39.

33. Se ignora todavía el orden de nacimiento de los hijos del infante, que según López de Haro fue el dicho, y el que don Juan menciona más veces en su testamento. A. López de Haro, *op. cit.*, p. 110.

no así para su nieta, que ni siquiera lo nombra en su testamento. Algo normal si tenemos en cuenta que los abuelos normalmente sólo son mencionados para mandar decir misas por sus almas, y el penúltimo sultán nazarí murió en 1485 siendo musulmán[34]. De hecho su nieta no llegó a conocerle; aunque sí alcanzó los días de su abuela, la conversa reina Isabel a la que menciona en su testamento y que como ya he dicho murió en 1507, probablemente en Sevilla.

Se conocen muy pocos datos de la vida de doña Isabel de Granada, ni siquiera su fecha de nacimiento, que debió producirse en la última década del siglo XV[35]. Fue bautizada con el nombre de Isabel, no sabemos si en atención a la reina católica o a su abuela la reina conversa, pero desde luego fue un nombre popular en la familia: de los once hijos que tuvieron entre ambos infantes de Granada –diez hijos de Juan y uno de Fernando–, al menos tres fueron bautizadas como Isabel de Granada.

La primera referencia a nuestra Isabel de Granada es en las cuentas de Gonzalo de Baeza, donde se menciona en junio de 1502 una partida de 61.950 maravedís para "doña Elvira e doña Isabel, nietas de la reyna madre de los ynfantes don Fernando e don Juan"[36], nota que además de proporcionar el dato contable cita a una desconocida Elvira, quizás alguna hermana de Isabel que murió joven, ya que no vuelve a mencionarse en ningún otro lugar[37]. Dos años después, y a una edad muy temprana, doña Isabel de Granada fue nombrada dama de la reina, el título está fechado en Medina del Campo el 25 de agosto de 1504[38]. Estuvo muy poco tiempo en este oficio ya que la reina católica falleció el 26 de noviembre de 1504 en Medina del Campo.

Ignoro si continuó como dama de compañía al servicio de la monarquía en los turbulentos años que siguieron a la muerte de la reina y hasta el advenimiento de su nieto el emperador Carlos. De hecho su propio padre presidió la "comunidad de Valladolid" durante la rebelión de las Comunidades de Cas-

34. "Lo pusieron en una fortaleza, donde dentro de vrebe tiempo murió, o según otro lo mató el nuebo rey; abiendo gobernado 19 años y más algunos meses, año 1485, que fue el de los moros de 868; y a los dos años del reyno del rey Chiquito". J de M. Carriazo y Arroquia, «Historia de la Casa Real de Granada. Anónimo castellano de mediados del siglo XVI», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* VI, 1957, pp. 7-56.

35. Sus padres casaron en 1489 como lo relata F. Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, Granada, Universidad, 1987, I, pp. 482-483: "Ansi mismo este dicho año se casó por orden de los reyes católicos el infante don Juan de Granada, nuevo cristiano, hermano del rey Mahomad Abdilli de Granada". No obstante, a esta fecha habría que contraponer la que ofrece el Cronicón de Valladolid citado por J.E. López de Coca, donde se indica que los dos infantes fueron bautizados el día 30 de abril de 1492, lo que impediría el casamiento de don Juan en 1489. J.E. López de Coca Castañer, *op. cit.,* p. 603.

36. A. y E. de la Torre, *Cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza II: 1492-1504*, Madrid, CSIC, 1956, pp. 552-553.

37. Otra posibilidad sería que fuese hija del infante don Fernando de Granada, muerta prematuramente, pero tampoco mencionan las crónicas que este infante tuviera descendencia.

38. Archivo General de Simancas (en adelante AGS). CCA-CED. 9, 186, 5.

tilla en 1520-1521. Lo único cierto que se conoce hoy es que en su testamento afirma que fue dama de la emperatriz Isabel, y que ahora lo es de sus altezas "doña María e doña Juana mis señoras". Efectivamente entró al servicio de la emperatriz Isabel de Portugal por recomendación de su cuñada la reina de Francia, Leonor de Austria, hermana del emperador, que casó en 1530 con Francisco I[39]. Si doña Leonor la recomendaba debía ser porque la conocía bien, tal vez por haberle servido a ella anteriormente[40]. El caso es que entró efectivamente al servicio de la emperatriz[41], hasta la muerte de aquella en Toledo el 1 de mayo de 1539. Tras la muerte de Isabel se organizó la casa de las princesas doña María y doña Juana de Austria, y doña Isabel de Granada entró a su servicio[42], hasta su defunción en 1546, residiendo primero en Arévalo, más tarde en Ocaña, de donde pasaron a Madrid, y desde donde hacían salidas puntuales a lugares como Guadalupe o Alcalá.

En 1543 muere su padre, don Juan de Granada, el cual testifica que al morir su hermano el infante don Fernando en 1512 había dejado 5.000 ducados a doña Isabel "para ayuda a su casamiento"[43]. Se trata de una deuda que el rey tenía con don Fernando: "maravedíes que pareçe o pareçer puede que le debía su Majestad de los acostamientos que dixo que podían ser çinco mill ducados poco más o menos"[44]. Declara, pues, don Juan que dicha herencia no es suya sino de su hija:

> "por tanto yo declaro los dichos maravedíes de la deuda susodicha yo no los aver heredado digo heredado e ser de la dicha doña Ysauel mi hija y a ella le perteneçe e que no entran ni quiero que entren en los vienes míos propios ni en los que heredé del dicho señor ynfante mi hermano ni quiero que se entienda las dichas mejoras del terçio e del quinto la dicha deuda sino que los he e tengo por bienes de la dicha doña Ysauel"[45].

Efectivamente al infante don Fernando no le fueron pagados los años 1506 a 1510 de su "ayuda de costa" o acostamiento, que montaban cada año 250.000 maravedís, de lo que poseía sus cédulas reales. Esta deuda en forma de

---

39. El matrimonio se celebró en la abadía de Veien el 5 de agosto de 1530 y duró hasta la muerte de Francisco I, el 31 de marzo de 1547, en que Leonor volvió a la corte de su hermano el emperador.
40. Doña Leonor había estado antes casada con el rey Manuel I el afortunado de Portugal. La boda se celebró en Lisboa el 7 de marzo de 1519, y del matrimonio nacieron: Carlos (1520-1521), y María de Portugal (1521-1577), señora de Viseu. El rey Manuel falleció víctima de una plaga en Lisboa el 13 de diciembre de 1521, por lo que la joven Leonor, de sólo 23 años, regresó al lado de su hermano Carlos V.
41. J. Martínez Millán (dir.), *La corte de Carlos V (Los servidores de las casas reales)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. V, p. 118 y ss.
42. En la que entró con fecha 4 de junio de 1539. J. Martínez Millán (dir.), *op. cit.*, vol. IV.
43. A.G.S. Patronato Real, caja 31, doc. 38. El testamento está fechado en Santiago el 2 de abril de 1543.
44. *Ibídem*.
45. *Ibídem*.

legado que pasó a manos de doña Isabel debió llegarle en 1512 con la muerte de su tío Fernando, pero la declaración en el testamento de su padre indica que la deuda ni le había llegado directamente a ella, ni se había cobrado aunque, eso sí, se heredaba. En 1543 pasa a doña Isabel que no la reclamaría, y la cede junto al resto de su herencia a su hermano don Juan. Éste dejó heredero en su testamento[46] a su único hermano don Bernardino, quien finalmente volvería a reclamar la deuda a través de su esposa[47], en 1556.

Poco tiempo después de la muerte de su padre en Santiago de Compostela doña Isabel redactaría su propio testamento, concretamente lo hizo en la corte de las infantas, en Madrid, el 15 de septiembre de 1543, "estando hechada en una cama", y como declara ella misma "enferma en la cama de dolençia que Dios nuestro señor me quiso dar", fórmula por otra parte prototípica de los testamentos de la época, y que sólo indica que estaba enferma, pero no moribunda. De hecho se repondría lo suficiente para vivir otros tres años más.

Doña Isabel falleció en la ciudad de Guadalajara donde estaba la infanta. En el mes de mayo de 1546 doña Juana de Aragón se había trasladado junto a un grupo de estudiantes jesuitas a esa ciudad, concretamente al palacio del Infantado, para pasar allí los meses calurosos. En agosto de 1546 doña Juana sufrirá allí unas «tercianas sencillas» que la retendrán más tiempo del esperado[48]. Se esperaba su pronto traslado a Alcalá, pero nuestra protagonista, su dama de compañía doña Isabel de Granada, no realizaría ya este viaje. La apertura de su testamento se realiza el 25 de septiembre de ese año en Guadalajara, en "el palaçio de sus altezas", y fue solicitada por don Bernardino Pimentel, marqués de Távara y gobernador de la casa de sus altezas, para "que se enterrase el cuerpo de la señora doña Ysabel y se cunpliese su ánima". Así pues debió morir ese mismo día o el anterior inmediato, el 24 de septiembre de 1546.

El Testamento

Se encuentra inserto en un pleito de su hermano Bernardino de Granada como heredero del infante don Juan de Granada, para que el convento de Santa Clara de Tordehumos cumpliese el testamento de aquel y le entregase unas huertas. El documento se conserva en la Real Chancillería de Valladolid, en su sección de pleitos civiles[49]. Pero también hay copias parciales, como las de algunas cláusulas, copiadas el 18 de octubre de 1546 y que se conservan en el

46. Su testamento está fechado en Valladolid, el 5 de septiembre de 1549 "a las çinco horas e media poco mas o menos <de la mañana poco más o menos> del dicho día", A.G.S. Patronato Real, caja 31, doc. 36.

47. A.G.S. Patronato Real, caja 31, doc. 40.

48. A. Villacorta Baños-García, *La jesuita Juana de Austria,* Barcelona, Ariel, 2005, pp. 120-122.

49. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (en Adelante A.R.Ch.Va). Pleitos Civiles, Perez, Alonso (F). Caja 1065.0001.

Archivo General de Simancas[50]. Como ya se ha dicho se trata de un testamento cerrado que fue redactado en Madrid, el 15 de septiembre de 1543, pero que no se abrió hasta la muerte de doña Isabel tres años después, en Guadalajara, el 24 de septiembre de 1546.

El testamento corresponde al de una piadosa cristiana parece que por convicción personal, pero quizás en parte por la necesidad de mostrar su catolicidad. Su padre habría sido cristianizado siendo adolescente[51], y se movió siempre en el entorno de la corte de los Reyes Católicos, especialmente protegidos él y su hermano Fernando por la reina Isabel. Como ya se ha dicho don Juan, infante de Granada, casó con doña Beatriz de Sandoval, convertida desde entonces en infanta (aunque consorte), título que utilizará a lo largo de su vida. Doña Beatriz es hija de don Juan de Sandoval y de doña María de la Cuadra, y nieta por tanto del conde de Castro, don Diego Gómez de Sandoval. Una hermana de Beatriz, doña Elvira de Sandoval, casó con otro ilustre converso granadino, rival de los infantes de Granada, don Alonso de Granada Venegas. Pese a estos casamientos entre la familia Sandoval y los más nobles conversos granadinos (que hasta ahora nadie ha explicado), se puede considerar a la familia del conde de Castro como "buenos cristianos", y entre sus miembros el testamento de doña Isabel nos presenta a su tío García de la Cuadra como fraile franciscano. Del mismo modo sus dos hermanas bastardas y una prima ingresarían en conventos de clausura. Pero no podemos olvidar que su propia abuela la reina Isabel de Granada era conversa, y de hecho Lucio Marineo Sículo afirma de ella: "la madre, que siendo mora se llamaua Zorayza buelta a nuestra fe (que auía dexado) a ruego de los Cathólicos príncipes y de sus hijos y de otros muchos se llamó Ysabel"[52].

Quizás por eso, o tal vez por sus propias convicciones, la fe de doña Isabel se transmite a través de todas las cláusulas del testamento, especialmente con la exorbitante cifra de 5.000 misas en sufragio por su alma, cifra muy superior a lo habitual en esas fechas. Su propia reina, la emperatriz Isabel, unos años antes y en su testamento fechado el 7 de marzo de 1535 "sólo" asignó 9.000 misas por su alma. El condestable Pedro Fernández de Velasco mandó en su codicilo de 1545 más de 5.000 misas[53], concretamente 5.258; veinte años antes el poderoso marqués de Villena, don Diego López Pacheco, dejaba en su testamento fechado en 1528 más de 3.000 misas por su alma y la de sus familiares[54]. Una referencia cercana aunque un poco más tardía, la de los regidores

50. A.G.S. Patronato Real, caja 31, doc. 39.

51. J.E. López de Coca Castañer, «Granada…». Según este autor los infantes debieron nacer a fines de los años setenta del siglo XV, y fueron bautizados el 30 de abril de 1491 en el Real de Santa Fe.

52. L. Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España,* Alcalá de Henares, 1533.

53. A. Franco Silva, *Entre los reinados de Enrique IV y Carlos V. Los condestables del linaje Velasco (1461-1559),* Jaén, Universidad, 2006, pp. 209-218.

54. A. Franco Silva, *Entre la derrota y la esperanza. Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena (mediados del siglo XV-1529),* Cádiz, Universidad, 2005, pp. 116-118 y 177-249.

madrileños de Felipe II[55], ofrece como media de misas por su alma unas 1.600, aunque en más de la mitad de los casos las cifras oscilan entre cien y mil. No será hasta la época de Felipe IV en adelante, cuando la media de los consejeros de Castilla llegue hasta las 4.000 misas[56]. Así, las 5.000 misas mandadas por doña Isabel la acercan a la alta aristocracia castellana de la época.

La distribución de las misas habla por sí sola. Las iglesias, conventos y monasterios donde se debían decir las misas se concentran en un ámbito territorial muy definido, ocupado por los grandes núcleos urbanos de Castilla, como Valladolid, Toledo, Madrid, Alcalá, así como otras ciudades de menor densidad poblacional, pero igualmente importantes como Ocaña, Arévalo, Aranda de Duero y la Rioja. El análisis de "la intención", o sea, la advocación bajo quien se dirán las misas también arroja resultados curiosos. Por supuesto la mayoría de las misas van destinadas al ánima de la testadora (2.483), y en segundo lugar hacia una considerable cantidad de santos y santas (1.307 misas). Le siguen en importancia (490 misas) las dedicadas a la Virgen y a Jesucristo, especialmente a través de los numerosos episodios de su vida –lo que muestra su conocimiento de la teología de la época– y a continuación las ofrecidas por las ánimas de sus familiares: primero por sus padres (450), luego por sus abuelos (100), por su tío (50), sus deudos (50) y varios criados (70).

El lugar de enterramiento de doña Isabel fue el monasterio de Nuestra Señora de Prado en Valladolid. Era el panteón familiar[57], y allí estaban ya enterrados sus padres, concretamente en la capilla mayor del monasterio. La elección correspondió al infante don Juan que así lo recogió en su testamento, quizás con el preceptivo permiso regio[58]. Parece que posteriormente otros miembros de la familia serían enterrados allí[59]. El monasterio fue favorecido con mil cuarenta de las cinco mil misas que doña Isabel de Granada mandó rezar por su alma, es decir más de una quinta parte, cantidad muy significativa.

En el testamento, además de sus abuelos y padres, Isabel menciona a sus familiares más cercanos: su hermano y heredero don Juan, su otro hermano

---

55. A. Guerrero Mayllo, *Familia y vida cotidiana de una élite de poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II,* Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 375. En este caso sólo un 7% del total supera las 4.000 misas.

56. J. Fayard, *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746),* Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 485.

57. El primero de la familia en morir fue el infante don Fernando, en 1512, que eligió para su enterramiento el monasterio de Santa María del Bueso en la localidad de Urueña (Valladolid), hoy desaparecido. Pero ignoro si se cumplió su voluntad, expresada en su testamento fechado en Burgos, el 16 de marzo de 1512. A.R.Ch.Va. Pleitos civiles, Zarandona y Balboa. (Olv). Caja 1716 – Exp. 7.

58. El testamento fue otorgado en Santiago, el 2 de abril de 1543. A.G.S. Patronato Real, caja 31, doc. 38.

59. En el informe que realizó la Real Academia de la Historia sobre este monasterio, solicitando que el edificio fuera declarado Monumento Nacional, se menciona "el haber hecho los Reyes Católicos donación de la capilla mayor de la iglesia para enterramiento de los infantes D. Fernando y D. Juan de Granada, hijos del último y desventurado rey moro", Real Academia de la Historia, CAVA/9/7978/06(6).

don Bernardino que vive en Gumiel de Mercado[60], y su tía doña Catalina de Sandoval, viuda, a quien lega cien ducados[61]. También se nombra a otra parienta "que creo se llama" doña Juana Carrillo, hija mayor de su primo Diego Carrillo, a quien envía 50.000 maravedís para ayuda a su casamiento[62]. Aunque no lo menciona entre sus legatarios, sí que aparece entre sus albaceas su tío materno, "el reberendo padre fray García de la Quadra", franciscano.

Pero mucho más interesante es la cláusula en la que manda a su hermano don Juan que entregue seis ducados anuales a "la señora doña Ysabel de Granada my prima", de forma que el dinero es enviado "para ayuda a sus necesidades" y, por supuesto, para que ruegue por su alma. Esta otra Isabel de Granada aparece claramente definida como "hija del señor ynfante don Fernando de Granada mi tío", y se dice de ella que es monja en el convento de Santa Clara de Valladolid. Se trata, pues, de un personaje desconocido hasta la fecha, que ningún tratadista nombra. De hecho el mismo infante Fernando en su testamento fechado en Burgos, el 16 de marzo de 1512, no declara ninguna hija de su matrimonio con Mencía de la Vega. Hay que suponer que fue ilegítima, y quizás por ello entrara en clausura en el monasterio de Santa Clara de Valladolid. Quien sí declaró en su testamento dos hijas ilegítimas fue el infante don Juan, padre de la propia Isabel. Es sintomático que doña Isabel de Granada sólo dejase dinero en herencia para su prima y homónima, y no para sus dos medio hermanas. Pero hay muchas posibles explicaciones, como sería el hecho de que sus hermanas hubiesen fallecido antes, o que éstas sí hubiesen recibido alguna herencia para su mantenimiento y su prima no, con lo que podría haber tratado de compensar esta situación.

Volviendo al testamento de Isabel de Granada, entre sus cláusulas también menciona a sus criados y sirvientes, a quienes deja algunos legados: a Elena Serrana para su casamiento le deja doscientos mil maravedís; a Francisco de Ribera, otro criado, diez mil maravedís; a Pedro de Valdivieso, su paje, quince mil maravedís; y a Beatriz Téllez, su aya, que fue favorecida con treinta mil maravedís. También deja diferentes cantidades a los sirvientes de su padre, que en parte siguieron sirviéndola a ella, como la misma Elena Serrana, "mi criada hija de Pedro Serrano criado que fue del muy ylustre señor infante de Granada mi padre"; o el caso de Jerónima de Zamora, hija de Miguel de Zamora, criado del infante, a quien deja para su casamiento cien ducados "tiniendo respeto a los servicios que sus padres hizieron a los infantes mis señores", o el

60. La familia del conde de Castro fueron los poseedores de esta villa, de ahí la relación con la familia Sandoval, familia materna de don Bernardino. En 1477 don Juan de Sandoval, abuelo de don Bernardino, renunciaba a sus derechos sobre esta villa en sus hermanos Pedro y Diego, Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza. Osuna, C. 79, D. 12.

61. No menciona esta hija del conde de Castro López de Haro, quien nombra, y por este orden, a don Fernando, que sería el II Conde, don Diego, don Pedro, don Juan, doña María y doña Inés. A. López de Haro, *op. cit.,* IV, p. 161.

62. Tampoco aparece mencionado este individuo en la obra de A. López de Haro.

Cuadro I. Lugares de celebración de las misas por doña Isabel de Granada.

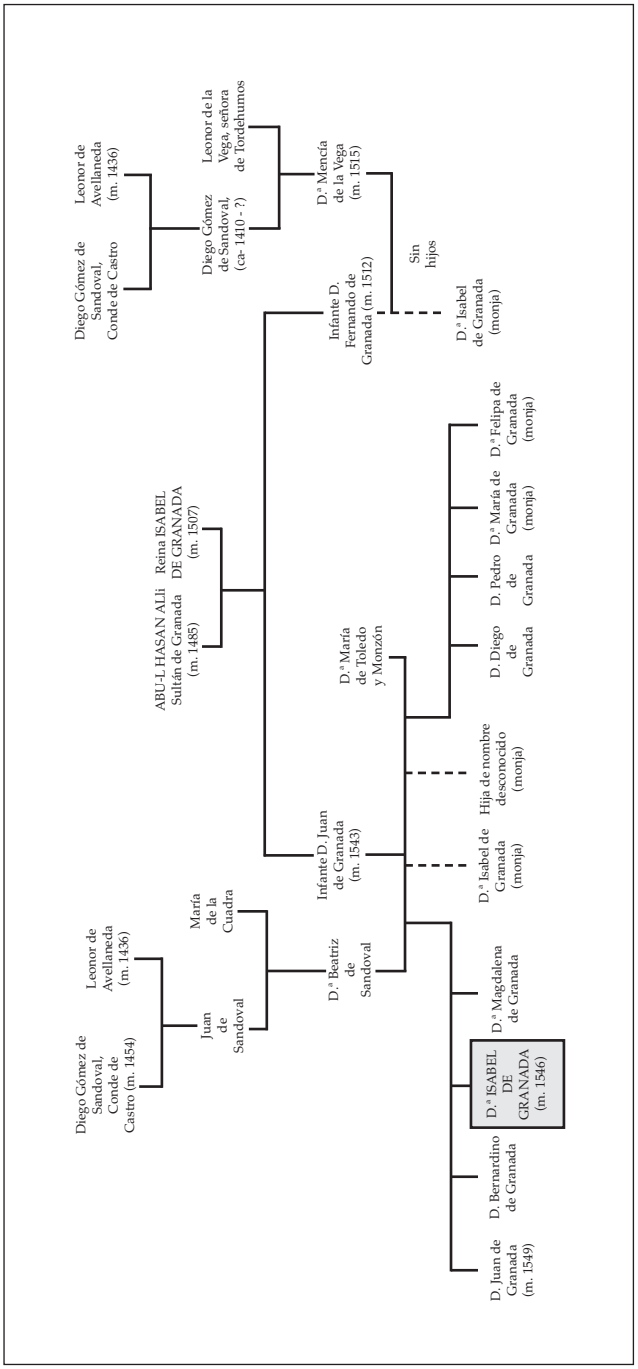
LUGAR DE CELEBRACIÓN	POBLACIÓN	NÚMERO
Santa María de Prado		1.040
San Pablo		500
Monasterio de San Francisco		500
Monasterio de San Benito		200
Iglesia Mayor		100
Iglesia de San Martín		50
Monasterio de la Merced		50
Monasterio de San Agustín	Valladolid	150
Iglesia de San Llorente		25
Rosario		25
Iglesia de Santiago		20
Monasterio de la Trinidad		50
Ntra. Sra. de Gracia		50
Iglesia de San Miguel		50
La caridad		33
Monasterio del Abrojo	cerca de Valladolid	350
Santiago	tres leguas de Valladolid	80
Monasterio de Santa María de Neva	doce leguas de Valladolid	180
Total de misas en Valladolid		**3.453**
Monasterio de Ntra. Sra. de Sopetón	Arzobispado de Toledo	90
Monasterio de Santo Domingo	Ocaña	150
Monasterio de Ntra. Sra. de Esperanza	cerca de Ocaña	100
Total de misas en el Arzobispado de Toledo		**340**
Monasterio de San Francisco	Madrid	102
Monasterio de San Jerónimo		60
San Martín		40
Monasterio de Ntra. Sra. de Atocha		30
Total de misas en Madrid		**232**
Monasterio de Aguilera	legua y media de Aranda de Duero	300
Monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera	Rioja	150
Monasterio de San Francisco	Alcalá	103
Monasterio de San Francisco	Arévalo	265
Monasterio de la Trinidad	Arévalo	157
Total misas otros lugares		**975**
TOTAL DE MISAS		**5.000**

Cuadro II. Intención de las misas.

Misas de réquiem por su ánima	2.483
Santa María de Prado	800
Santa María de Prado	500
San Pablo de Valladolid	500
Monasterio de S. Francisco de Valladolid	33
Monasterio del Aguilera (cerca de Aranda de Duero)	150
Misas por sus padres	450
Santa María de Prado	300
Monasterio del Aguilera (cerca de Aranda de Duero)	150
Misas por sus abuelos	
Iglesia Mayor de Valladolid	100
Por el ánima de su tío el infante don Fernando	
San Martín de Valladolid	50
Por sus deudos	
Monasterio de la Merced de Valladolid	50
Por las ánimas de sus criados	*70*
San Llorente de Valladolid	25
El Rosario de Valladolid	25
Iglesia de Santiago de Valladolid	20
Por los santos y santas de la corte celestial	1.307
Dedicadas a la Virgen y a Jesucristo	490
TOTAL misas de ánimas	5.000

NOTA: No se indican los lugares de devoción de las misas de los dos últimos epígrafes por su elevado número y dispersión.

Árbol genealógico de Isabel de Granada.



de Gonzalo Fernández, a quien deja cinco mil maravedís. Igualmente lega diez mil maravedís a Luis de Mesa y Pedro de Tovilleja, camareros de su padre, "por sentirme yo espeçialmente servida de ellos demás y allende de los serviçios que hizieron a los ynfantes mis señores". Otra beneficiaria del testamento de Isabel de Granada fue doña Juana Manrique, "ques deuda mia" y que residía en Valladolid. Por último deja dispuesto que en el año de su fallecimiento deben casar a dos huérfanas "que sean deudas mías las más neçesitadas" a las cuales manda cincuenta mil maravedís. En total las cantidades suman un montante de 568.500 maravedís, o sea más de 1.500 ducados, cifra nada despreciable en mandas familiares, que de nuevo refuerza su caridad cristiana y nos ayuda a conocer mejor su nivel socioeconómico.

Los albaceas de doña Isabel fueron el ilustre señor don Fernando de Silva, conde de Cifuentes, gobernador y alférez mayor de Castilla[63]; el hermano de la testadora, don Juan de Granada; Fray Fernando, confesor de sus altezas[64]; el franciscano García de la Cuadra ya citado; la hermana del conde de Cifuentes, doña Isabel de Silva; y el padre fray Gonzalo de San Millán, predicador del monasterio de San Martín de Madrid.

El único heredero de doña Isabel fue su hermano don Juan, que debió ser el mayor de los varones, mientras que a su otro hermano Bernardino "ques casado, que vive en Gumyel de Mercado" le deja mil ducados. Curioso es que no mencione siquiera a su hermana Magdalena, casada en Portugal con un miembro de la familia real portuguesa, don Luis de Alencastre; seguramente la separación física distanció a ambas hermanas.

Resumen

Un pleito conservado en la Real Chancillería granadina nos permite conocer algún aspecto más de la vida de los infantes de Granada y de su madre, la segunda esposa o favorita de Muley Hacén, la sultana Soraya de las crónicas. El documento arroja nueva luz sobre las propiedades de la familia, sobre la configuración urbana del granadino barrio del Realejo en el siglo XVI y sobre algunos aspectos hasta ahora desconocidos de los rituales regios palatinos de la Granada del siglo XV.

La edición del testamento de doña Isabel de Granada, nieta de Soraya y del sultán Muley Hacén, sirve para tratar sobre su vida, su servicio a la monarquía como dama de varias reinas e infantas, su familia y sus convicciones religiosas. Se completan muchos datos de la vida de esta desconocida cortesana,

63. En esa época era también el mayordomo mayor de la casa de las infantas María y Juana y de ahí su relación con doña Isabel de Granada.

64. Debe referirse a fray Hernando Cano, confesor de las infantas, en sustitución del fallecido fray Francisco de Orduña, J. Martínez Millán (dir.), *op. cit.*, p. 98.

que vivió siempre junto a la monarquía, y que en su testamento dejó huella de su profunda fe católica. El análisis del testamento nos lleva a conocer parte de su vida y situación socioeconómica, y profundizar en su fe al analizar todas las cláusulas. El estudio de la herencia recibida, de las mandas hechas a sus familiares, los legados a sus deudos y las misas que dejó en sufragio por su alma nos permiten conocer mejor su personalidad.

Palabras clave: infantes de Granada, linaje real, Isabel de Granada, Soraya, Realejo (Granada), rituales regios.

Abstract

A lawsuit preserved in the Royal Chancery of Granada enables us to know some aspect of the life of the infants of Granada and their mother, the second wife of Muley Hacén, the sultana Soraya of the Chronicles. The paper sheds new light on the properties of the family, urban settings Realejo Granada in the sixteenth century and some unknown aspects of palatine royal rituals of XV century Granada.

The issue of the testament of Isabel of Granada, granddaughter of Soraya and Sultan Muley Hacén, might be of use to discuss her life, her service to the monarchy as a maid of several queens and princesses, his family and his religious convictions. Many data are completed of this unknown courtesan´s life, who always lived with the monarchy, and in his will he left a trace of dig into her faith. The analysis will lead us to see part of his life and socioeconomic status, deepen their faith in analyzing all the clauses. The study of her inheritance of the bequests made to her family, legacies to her relatives, and the masses she left for the repose of her soul, allow us to better understand her personality.

Key words: infants of Granada, royal lineage, Isabel of Granada, Soraya, Realejo (Granada), royal rituals.

EL MÉDICO ROMANCEADOR ALONSO DEL CASTILLO. NUEVOS DATOS A PARTIR DE LA CAPELLANÍA FUNDADA POR EL PRESBÍTERO LUIS DE LA CUEVA

*María José Collado Ruiz**

Las dos personalidades sobre las que trata el contenido de este artículo se encuentran posiblemente en un sector culturalmente elevado de la sociedad granadina moderna. El caso de Alonso del Castillo es particularmente conocido, ya que a su condición de médico se le une la de haberse convertido en traductor oficial de Felipe II, y la de haber tenido entre otros el encargo de realizar una de las primeras traducciones que se hicieron de los controvertidos hallazgos que singularizan el horizonte ideológico de la Granada barroca: el manuscrito turpiano y los plomos sacromontanos. El de Luis de la Cueva tiene otras connotaciones. De este podemos presumir, que no asegurar, que fuese descendiente de cristianos nuevos. Aun así, su ordenación como sacerdote marca una característica diferenciadora a la que se le puede sumar una completa formación que se manifiesta sobradamente en su interés en la promoción educativa y sus aspiraciones eruditas con la publicación de un libro dedicado a glorificar Granada y su historia: *Diálogos de las cosas notables de Granada.*

Sobre Luis de la Cueva. Presbítero y erudito granadino

Difícilmente podremos encontrar las fuentes que nos aporten la información necesaria para realizar un mínimo esbozo de la personalidad de Luis de la Cueva. Por ello nos debemos remitir únicamente al estudio preliminar que hizo José Mondéjar para la edición facsímil que en 1993 editó la Universidad de Granada de los *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*. La obra en sí presenta un escaso valor literario y viene a ser

* CICOP ANDALUCIA – Grupo de investigación AEDIFICATIO.

una más de las producciones que tanto éxito tuvieron a finales del siglo XVI y hasta mediados del XVII de discurso autoencomiástico, que se dedican a recopilar noticias y datos sobre Granada, extraídos de textos anteriores, sin aportar novedad alguna. Como rasgo a destacar se podría señalar que sea una de las primeras en apoyar la teoría sobre el antiquísimo origen del español que sólo dos años antes había expuesto Gregorio López Madera[1].

Uno de los aspectos que sin embargo en ella se puede rastrear es lo que el Dr. Mondéjar calificó como un mensaje subliminar, que no es otro que una encendida defensa de la causa morisca. Lo que le lleva incluso a afirmar que es muy posible que de la Cueva perteneciese a esta comunidad. Aunque su condición de eclesiástico y la irreprochable argumentación que realiza de todo aquello que se relaciona con los dogmas de la Iglesia católica le coloquen fuera de toda sospecha. Inclusive cuando aprovecha este texto para sumar sus esfuerzos en pos de las reliquias halladas en el monte Valparaíso, adjudicando la gloria de su descubrimiento a unos moriscos[2].

Hay una circunstancia que llama poderosamente la atención de José Mondéjar y es el hecho de que los *Diálogos* se publicaran en la ciudad de Sevilla y no en la de Granada, dado el particular y extendido elogio que de la misma realiza en múltiples ocasiones con el intento de demostrar con curiosos ejemplos la antigüedad y valía de todo lo que de ella se deriva. Hay un sentimiento no sólo de adhesión a las principales causas que movilizaban a las fuerzas vivas de esta ciudad en los albores del siglo XVII, sino inclusive un atisbo de cercanía más íntima y sentimental que seguramente estaban motivadas por el amor que el licenciado de la Cueva le tenía a Granada como su patria natal o por una larga y fructífera estancia en la misma. El caso es que difícilmente se puede entender que se pusieran dificultades a la publicación de esta obra en Granada, por lo que serían otros los motivos que harían que viera la luz en la capital hispalense. Apuntándose en el prólogo antes referido el que en esos años estuviera en esta ciudad al servicio del cardenal Niño de Guevara, a quien se la dedica[3].

Independientemente de los datos más o menos precisos que los diálogos nos pudieran aportar sobre su autor, otros le han hecho merecedor de alguna cita en crónicas como la de Bermúdez de Pedraza que menciona al licenciado Luis de la Cueva como "diligente investigador destas antigüedades (las de Granada) y gran matemático"[4]. Sobre este pormenor difícilmente podremos aportar novedad alguna en el transcurso de este artículo, sin embargo, y vol-

1. G. López Madera, *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598*, impreso con licencia en Granada por Sebastián de Mena, 1601.
2. L. de la Cueva, *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*, estudio preliminar José Mondéjar, ed. facsímil, Granada, 1993 (1603), p. XVIII.
3. La obra de Luis de la Cueva se editó en Sevilla por el impresor Fernando de Lara en 1603.
4. F. Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada*, ed. facsímil, prólogo I. Henares Cuéllar, Granada, 1989 (1639), fol. 8 v.

viendo a la elocuente disertación del Dr. Mondéjar, lo que se trasluce en el transcurso de su obra es que el licenciado era un hombre de gran cultura, como reflejan la cantidad y variedad de notas eruditas que incluye, algunas sin referencia expresa del autor. Todo ello ahondando en la misma dirección, el denodado intento por exaltar el mérito de todo lo granadino.

Es en esta tesitura donde creemos puede resultar esclarecedor el testimonio que en primera persona nos deja el licenciado de la Cueva en su propio testamento y del cual hemos estudiado un traslado autentificado que se incluye en un expediente abierto en el Juzgado de testamentos, obras pías y patronatos que se conserva en el Archivo Histórico Diocesano del Arzobispado de Granada. Una de las secciones más interesantes de este archivo es sin duda la que constituyen los ciento trece legajos que componen la sección denominada "E", que se corresponde con los expedientes de patronatos que llegaban a esta sección. Más concretamente, la documentación que ahora utilizamos para la realización de este artículo es parte de la que se generó a consecuencia del proceso incoado por las sucesivas denuncias entre los patronos y capellanes de una de las obras piadosas fundadas por Luis de la Cueva en su testamento[5].

En el expediente que hemos tenido la oportunidad de consultar se incluyen entre otros, los traslados autentificados del testamento que el licenciado de la Cueva otorgó ante el escribano público de la ciudad de Granada Gregorio de Arriola el veinticinco de mayo de 1616 y el de un codicilo fechado el diecinueve de febrero de 1618. De su lectura creemos que podemos extraer algunos datos más acerca de la personalidad de este erudito local, cuya biografía se haya reducida a la información previamente reseñada.

En el texto que pretende sea su última voluntad Luis de la Cueva se presenta simplemente como presbítero, circunstancia esta sobradamente conocida, aunque clarificadora, ya que no añade que tenga un cargo específico o que hubiera conseguido algún puesto por encima de la condición sacerdotal, algo que habría sido habitual consignar en un documento de esta época, en el que se suele ser muy prolijo a la hora de enumerar cargos o dignidades alcanzadas. Ahora bien, lo que inmediatamente se convierte en una declaración de intenciones es su profesión de fe. Sin tener como base un estudio estadístico de esta manda testamentaria concreta, y aportando la experiencia adquirida en el desarrollo de nuestra tesis doctoral sobre *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen*, apreciamos que la fórmula utilizada resulta bastante llamativa[6]. Así al menos

5. A.H.D.Gr., Sección Patronatos, Leg. 14. Expediente sobre las capellanías fundadas por el licenciado Luis de la Cueva. A partir de este momento los datos y citas directas que aparezcan se corresponden con la documentación de que consta este expediente, por lo que no se reseñará específicamente y de modo individual en citas a pie de página, para hacer más ágil la lectura de este artículo.

6. M.J. Collado Ruiz, *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*. Tesis doctoral dirigida por Dr. Rafael López Guzmán, defendida en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada, 7-noviembre-2007.

nos lo pareció durante el transcurso de la investigación previa que tuvimos que realizar para la documentación de la misma, ya que en ella muestra una adhesión total a los postulados defendidos por la Iglesia católica, circunstancia esta habitual en los testamentos, pero a la que él añade un tono muy personal y un cierto toque ilustrado al incluir los argumentos del profeta Isaías y las instrucciones que en la hora de su muerte dio san Francisco a sus hermanos, para refrendar la fuerza de su fe. Alude a la incapacidad del raciocinio humano para alcanzar a comprender la que denomina como "inmensa sabiduría de Dios". Explicando que su convicción es tan firme que le resultan innecesarias las muestras sobradas que Dios ha dado al hombre en forma de milagros y apostilla con una fórmula que nos resulta especialmente curiosa "aunque no ubiera echo Dios tantos milagros desde que nació Xpto hasta oy es gracia misericordia de Dios que en todo tiempo aya avido milagros en su iglesia". Siendo rigurosos en la interpretación de este tipo de afirmaciones, no podemos encontrar en ellas ninguna mención concreta a un hecho milagroso, pero nos parece que de una lectura entre líneas se podría deducir el que Luis de la Cueva opinara que este tipo de acciones providenciales o milagrosas siguen teniendo vigencia en su época. Y con ello apuntara a acontecimientos recientes acaecidos en su entorno.

Realizar una defensa tan firme de su catolicidad en el testamento quedaría como un hecho restringido a un ámbito muy privado y cercano, ya que no serían muchos los que asistieran a la apertura y lectura de dicho documento. Sin embargo, su posición quedaría manifiestamente expuesta en el momento en que especificara el modo en que dice quiere ser enterrado en la iglesia de Nuestra Señora de las Angustias, bajo una lápida en la que junto a su nombre se grabe la siguiente inscripción "no puede herrar la santa iglesia romana". Posiblemente sea un riesgo interpretar con tanta distancia las expresiones que emplea en su testamento, pero aun así parece incidir particularmente en la condición que expresamente ha señalado como su epitafio con el hecho de disponer que su sepultura sea "mercada", es decir, que se la compre para su único uso. Circunstancia esta que le haría ser su ocupante exclusivo, al no declarar herederos y tener muertos y enterrados en otros conventos de la ciudad a sus ascendientes, y que por tanto perpetuarían la inscripción que tan explícitamente quiere que se convierta en única voz de su sepultura: su identificación nominalmente y como sacerdote, la fecha de su muerte y la infalibilidad de la iglesia de Roma. Es seguramente en este tipo de aseveraciones en las que encontramos una total coincidencia en lo que ya había expresado el Dr. Mondéjar sobre que el licenciado de la Cueva se apartaba de cualquier sospecha que pudiera recaer sobre la pureza de su fe y su ortodoxia.

Pero hay algunos aspectos más sobre la intimidad y circunstancias vitales de una persona que dispone el destino último de sus bienes cuando siente la muerte próxima que todavía están por descubrir en el transcurso de la lectura de su testamento. Aunque no expone muchos datos sobre su familia, señala una particular predilección por la que entendemos debe ser su hermana, María de la Cueva. De ésta relaciona que murió virgen a los setenta y cinco años de

edad y que desde los dieciocho que "dejo las galas" (es decir que se retiró a vivir recogidamente en unas condiciones que debían asimilarse a las que tenían las religiosas de su época), había vivido castamente. De ella dice que era muy hermosa, lo que sin duda añade con intención de aumentar el valor de su renuncia y que a pesar de su carácter colérico (apreciación que no debemos entender con una valoración negativa, sino que se señalaba en su época como un rasgo propio del carácter femenino) nunca la vio maldecir. Incluso se atreve a dudar que en ese tiempo alguna vez pecara mortalmente. Llegando en consonancia a su humildad a liberar un esclavo con uno de los gestos que se tenían como tradicionales para la manumisión: besarle la mano antes de morir.

Precisamente por su alma dispondrá algunas mandas muy interesantes, como la de que le dijeran una misa cantada el día de la Inmaculada Concepción, en la capilla en la que fue enterrada, que es la de la Humildad del convento de mínimos de la Victoria. Además quiere que se diga "en memoria de que no tuvo pecado original como lo dicen los libros del Montesanto y las revelaciones de Santa Brigida".

Traemos a colación esta manda testamentaria porque si bien podría enmarcarse dentro de la normalidad de su tiempo prever misas por la salvación del alma de sus parientes más cercanos, entendemos que es prácticamente un compendio de la religiosidad granadina más exacerbada en el especial momento en que se redacta este documento. Por un lado se adscribe a la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción de María en unos años cruciales en la controversia y definición del mismo. Pero lo que redunda en su originalidad e interés es la alusión que hace respecto a los Libros del Sacromonte y las revelaciones de Santa Brígida.

Citar expresamente la defensa del todavía no proclamado dogma inmaculadista, en el modo en que aparece en los textos plúmbeos hallados sólo unos años antes en las cuevas del Monte Valparaíso de la ciudad de Granada, lo posicionan en el bando de aquellos que defendían en abierta actitud la veracidad de un descubrimiento que por entonces se movía entre profundas controversias.

Es en el marco de la polémica suscitada por la falsedad o intento desesperado de sincretismo religioso y cultural que habitualmente ha estado en la base de la polémica de los hallazgos granadinos, donde puede resultar esclarecedor señalar algún dato más sobre la persona y obra de Luis de la Cueva. Como buen católico se encargará de que la totalidad de sus bienes se empleen en diversas obras piadosas encaminadas a trabajar en pos de la salvación de su alma y de las de sus allegados, como ya hemos visto en el caso de su hermana. Su fundación principal será la de dos capellanías de misas que se deben decir en la iglesia de las Angustias. Estas deberán correr a cargo de dos capellanes, tendrán una carga de ciento ochenta y siete misas al año y se sustentarán con sesenta y ocho ducados que saldrán de las rentas que proporcionen sus propiedades tras haber pagado los gastos generados por su entierro y funeral. El patronato de las mismas recaerá en la persona que designe el Hospital de Juan

de Dios de la ciudad de Granada y deberá tener una serie de precauciones. Como que los sacerdotes que las sirvan sean descendientes de sus primos y primas y residentes en la ciudad, durante al menos los últimos diez años. No quiere que ambas recaigan en una misma persona, ni que el valor de la misa exceda de los cuatro reales. Los bienes inmuebles sobre los que se cargarán estas fundaciones no deben venderse y los patrones y capellanes serán los encargados de que estén saneados y reparados.

Hay una condición muy especial que impone en esta fundación y que se expresa en el momento en que decide que el número de misas por su alma se acreciente en caso de tener las rentas suficientes, excepto si alguno de los capellanes "lee una lección de esfera". Es esa faceta erudita de Luis de la Cueva la que aparece en esta situación, ya que se muestra como un ferviente promotor del estudio de la astrología, al promover de algún modo que parte de sus rentas se empleen en el incentivo que debía suponer para un eclesiástico del momento el beneficio de una capellanía que le permitiese su asistencia regular a la Universidad. La afición por la astrología, y entendemos que por extensión por las matemáticas, tal y como ya había señalado Bermúdez de Pedraza, no sólo se puede observar en esta acción sino también en algunos de los objetos personales cuyo destino dispone en su testamento. Así ordena un legado muy particular para un convento descalzo de la ciudad que no especifica y entre otros quiere que se le entreguen sus libros y "artes", una esfera y un reloj de noche de cobre.

Habría resultado muy interesante conocer la almoneda de los bienes del licenciado de la Cueva, acción esta que dispuso en un codicilo posterior, ya que es muy posible que gracias a la documentación que de ella se hubiera generado pudiéramos conocer el contenido exacto de esas artes astrológicas y la temática de los libros que componían su biblioteca.

Luis de la Cueva y el médico romanceador Alonso del Castillo

Uno de los datos que consideramos más interesantes para establecer el ámbito de relaciones del licenciado de la Cueva no lo aporta directamente su testamento, sino uno de los documentos que se anexan en el expediente conservado en el Archivo Histórico del arzobispado granadino, y es el contrato de compraventa de una casa situada en la "colación" de San Miguel. Este contrato está fechado el veintisiete de enero de 1614, es decir dos años antes de que se redactara el testamento. Lo que ha llamado poderosamente nuestra atención es descubrir la identidad del vendedor de la misma: Alonso Jiménez tejedor de mantos, nieto de Alonso del Castillo, "medico romanceador de letras arábigas".

De la lectura de este contrato podemos extraer básicamente las características generales de la vivienda. Ésta se sitúa como dijimos en el entorno de la parroquia de San Miguel, el acceso se hace por la calle Horno de la Escalerue-

la y linda con las propiedades del doctor Trigoso y de la viuda de Alonso Hernández y Guijarro. La casa se vende libre de censos y se acuerda un precio por ella de cien ducados, de los cuales mil reales en moneda de vellón se entregan en el momento de formalizar la escritura y se comprometen a completar el pago (cien reales) en el plazo de un año.

Podríamos deducir que esta compra fue una inversión en bienes inmuebles por parte del licenciado de la Cueva, ya que éste debía de tener una economía relativamente saneada, según menciona la cantidad de dinero que estima debe tener en su vivienda en el momento de otorgar su última voluntad, que asciende, siempre según sus cálculos a los tres mil reales. Además el hecho de ser vecino de la parroquia de San Pedro y San Pablo implica que su vivienda no era la que había comprado a los descendientes del famoso traductor. Pero además puede apuntar en la dirección del estrecho círculo de relaciones que se establecían entre la población de origen morisco que habitaba en Granada. Así ya lo exponía Darío Cabanelas al hablar de las amistades frecuentadas por Alonso del Castillo[7].

Es ésta una ocasión que se nos presenta para intentar aportar algunos datos a la tan sabida, y aún no esclarecida, biografía del singular médico granadino Alonso del Castillo. La información más relevante al respecto es la que hasta el momento nos ha legado el libro que Cabanelas le dedicó en 1965. En fechas más recientes parece que están saliendo a la luz algunos documentos más que pudieran alumbrar, si no las principales tareas oficiales llevadas a cabo por el famoso morisco, sí pequeñas pinceladas que progresivamente van completando su semblante profesional y personal. Es en esta última faceta donde esperamos que el presente artículo pueda aportar todavía unas documentadas referencias sobre este personaje.

Incluso el padre Cabanelas no se atrevió más que a titular como "esquema de una biografía" el primer capítulo que dedica a la que califica como "compleja personalidad" de Alonso del Castillo. Él había contado con la excepcional información que le ofrecían fuentes autógrafas como el manuscrito 7453 de la Biblioteca Nacional en que se recogen de su mismo puño y letra importante correspondencia, variedad de temas léxicos y la traducción de las inscripciones de la Alhambra. También contribuyó con un riguroso estudio de documentos procedentes del Archivo de la Abadía del Sacromonte, de la Real Academia de la Historia, de la Biblioteca del Escorial y de los registros de la parroquia de San Miguel. Aun con el riguroso estudio de todo este material, serán muchos los aspectos de la vida y obra de Alonso del Castillo que reconoce ignorar y en los que pretendemos ahondar a continuación.

Entre la documentación que se incluye en el expediente de las capellanías fundadas por Luis de la Cueva hemos señalado que se encontraba el contrato

7. D. Cabanelas Rodríguez O.F.M., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965, pp. 21-22.

de compraventa de una casa que había pertenecido a Alonso del Castillo. Ubicada en el núcleo del barrio del Albaicín, habitado por una población mayoritariamente morisca durante todo el siglo XVI, tenía una estructura tradicional de casa patio. Pero, aparte del precio en que se estimó, de las propiedades colindantes y de la calle por la que tenía su acceso, poco más se puede extraer del sucinto contrato. Sin embargo, el propietario en el momento de realizar la transacción, Alonso Jiménez, nieto de Alonso del Castillo, aporta un documento con el que pretende explicar el modo en que esta vivienda se había incorporado al patrimonio familiar años atrás. Concretamente una Real Provisión firmada por el presidente de la Real Chancillería, Pedro de Deza, en que se hace eco de la concesión por parte de Felipe II de una serie de prebendas, entre las que se incluye la citada casa.

Es muy posible que Alonso Jiménez, con esta acción, simplemente estuviera acreditando el ser titular de los derechos que le permitían vender la casa. Ahora bien, a la vez nos estaba abriendo las puertas al conocimiento de uno de los privilegios que el rey otorgó a Alonso del Castillo, en virtud de los múltiples servicios que en calidad de traductor estaba prestando a la Corona en momentos tan decisivos como los que acontecían en los albores del siglo XVII, con la sublevación de los moriscos y su posterior expulsión.

Esta carta real está fechada en Granada el veinticuatro de septiembre de 1575, es decir, tras regresar a la ciudad[8] después de su primera estancia en El Escorial donde había estado realizando un catálogo de manuscritos árabes por encargo de Felipe II[9], y obviamente antes de que se le nombrase traductor oficial en 1582[10]. Por lo que aún sin haber recibido este reconocimiento, a sabiendas de la valía de su trabajo como "romanceador", se le hacen una serie de concesiones que probablemente él reclamara y que quedaran recogidas por escrito para mostrar su validez. Así, en el reverso de esta carta se ha escrito a modo de título el contenido esencial de la misma: "Para que las justicias del Reyno dexen estar y bibir en el al licenciado Alonso del Castillo medico de los naturales de dicho Reyno con su casa muger e hijos y hazienda y con el a Garcia del Castillo su hermano".

Sólo con la lectura de estas líneas podemos deducir que la carta en cuestión debía funcionar como una especie de salvoconducto que Alonso del Castillo tenía especial interés en poseer para garantizarse la tranquilidad propia y de toda su familia. Pero no son éstos los únicos aspectos que se contemplan en el mismo. Remitiéndonos al cuerpo del documento, podemos extraer una relación de acontecimientos que nos ayuden a completar el trabajo tan exhaustivamente realizado por Darío Cabanelas. Por ejemplo, tras la fórmula de en-

8. *Ibídem*, p. 128. Recoge que el 8 de enero de 1575 está en Granada y escribe una carta a Pedro de Deza sobre la sublevación y reducción de los moriscos del Reino de Granada.

9. *Ibídem*, p. 124.

10. *Ibídem*, p. 132.

cabezamiento de la carta se menciona expresamente el hecho de que la misma fue demandada por el licenciado Alonso del Castillo, a quien de partida se le presenta como vecino de Granada y "de los naturales de aquel reino", lo que alude directamente a su origen morisco. Inmediatamente se explica la motivación de esta demanda: permitir a del Castillo seguir residiendo en Granada tras la publicación de los primeros edictos sobre la reducción y expulsión de la población neoconversa: "le hiciesemos de dar licencia para que sin embargo de los bandos publicados pudiese vivir en el dicho reino y gozar de su hacienda". Y este favor se le otorga precisamente "atento a lo que nos avia servido en la rebelion y lebantamiento de los moriscos".

Ahora bien, se añade un detalle que resultará de particular interés; que junto a Alonso pueda quedarse su hermano, a condición de que le enseñe a traducir el árabe, o literalmente "mostrandole el oficio de romançador de la lengua araviga". Con esto se señala de algún modo el aprecio que se tenía a Alonso del Castillo como traductor y el interés mostrado por parte del monarca en que su sabiduría no se perdiera con él (que por entonces debía ser un hombre de edad avanzada) y se transmitiera a su hermano, con el objeto de dar continuidad a su tarea al servicio de los intereses de la Corona española.

Esta carta incluye la referencia a lo que era el proceso habitual de información sobre la "persona y servicios" del licenciado del Castillo que se encargará de emitir, con fecha de dos de marzo, el presidente de la Real Audiencia, Pedro de Deza. Lo favorable del mismo le hace merecedor de que "no sea sacado", es decir, expulsado del Reino de Granada. Además se hace relación de la concesión de la casa objeto de la compraventa anteriormente referida, de la que se especifica "le abemos hecho merced por sus días de una casa en el albayzin desa ciudad en que biba" y una licencia que debía tenerse por excepcional, la de tener armas.

Estas son sin duda unas prebendas muy especiales que sólo tendrían cabida en casos muy señalados, como debía ser el licenciado Alonso del Castillo, quien a los ojos de las autoridades civiles y religiosas habría alcanzado una alta estima y en quien no recaería sombra alguna de sospecha en los recientes episodios de la guerra pertrechada contra los moriscos del antiguo Reino de Granada, durante la cual desempeñó su oficio de traductor, tanto en la capital granadina como en el campo, al servicio del duque de Sesa[11].

Continuando en nuestro intento por esclarecer los todavía oscuros aspectos que salpican la biografía de Alonso del Castillo, podemos concluir que la casa en la que este vivió en el Albaicín granadino habría sido una propiedad concedida por designio del monarca en pago a sus buenos servicios. Pero todavía hay alguna información más dispersa entre el expediente de las fundaciones piadosas del sacerdote Luis de la Cueva, ya que se incluye el testimonio

11. *Ibídem*, p. 75.

de un escribano, Juan Calvo Navarro, fechado en enero de 1614, en que declara cómo Alonso del Castillo, a quien presenta como "interprete de su majestad", había otorgado testamento ante él señalando como su universal heredero a su nieto, Alonso Jiménez. Este que hemos visto era el que vendía la casa, y se detalla que era hijo de Miguel Jiménez y de Escolástica del Castillo, hija legítima de Alonso, quien ya había muerto en el año en que su padre hace testamento.

Otra vez más nos encontramos ante un documento que refrenda el derecho de Miguel Jiménez a disponer de la propiedad que se pone en venta, por lo que la declaración del escribano explicitando que él había sido designado como heredero de su abuelo es fundamental. Sin embargo, habida cuenta que el dato exacto de la fecha de defunción de Alonso del Castillo era algo que se desconocía y que se había fijado entre 1607 y 1610[12], pensamos que puede ser interesante al menos conocer la que otorga su testamento, el veinticinco de mayo de 1607. Entendiendo que cabe la posibilidad de que, como era bastante habitual en esta época, no transcurriera mucho tiempo entre el momento de otorgar las últimas voluntades y el óbito. También es posible ampliar el conocimiento sobre su familia más cercana, ya que no eran muchas las alusiones que de ella se hacen en las fuentes hasta ahora estudiadas. Así, la hija casada de la que habla el padre Cabanelas[13] podía ser Escolástica, que ya estaba muerta en 1607 y que había dejado un hijo que sería el único heredero de su abuelo. Cabe la posibilidad de que el marido de Escolástica, Miguel Jiménez, fuese el yerno, cuyo nombre también desconoce el investigador franciscano. Aunque como él prudentemente nos apunta, Alonso pudo haber dejado una mayor descendencia y por tanto no tener total certeza sobre esta identificación que ahora apuntamos. Las citas sobre un hermano de Alonso del Castillo, llamado García del Castillo, también aparecen en el estudio que Darío Cabanelas hizo sobre el famoso médico morisco[14]. De este se detalla que vivía en Jerez de la Frontera y entendemos que debió pasar a residir en el entorno más próximo de Alonso para que pudiera transmitirle el oficio de romanceador, tal cual se dispone en la provisión real.

Uno de los aspectos que hemos encontrado más interesante a la hora de abordar este trabajo ha sido intentar descubrir el modo en que se tejía un cerrado círculo de relaciones de amistad entre la población morisca más destacada de la antigua capital nazarí. Si Alonso del Castillo se movía y participaba activamente de la vida de aquellos con los que compartía un indisoluble nexo racial y lingüístico (y hemos dejado de mencionar expresamente el religioso) es algo que ya apuntó Darío Cabanelas en el texto que le dedicó en 1965 y que hemos

12. El padre Cabanelas estableció este margen, ya que tenía constancia documental de que en 1607 Alonso del Castillo estaba trabajando en la interpretación de los libros plúmbeos. El primer libro de enterramientos de la parroquia de San Miguel en la que fue inhumado comienza en 1610 y no hay registro alguno del suyo.

13. *Ibídem*, p. 5.

14. *Ibídem*, p. 7.

citado recurrentemente. Ahora bien, tras la revuelta y expulsión del grueso de esta población su círculo se estrechaba considerablemente, y además podía inclusive generar algún tipo de duda si no actuaba con precaución. Pauta esta que debió de guiar su conducta, ya que parece que la sombra de la sospecha no recayó jamás sobre su persona, ni en lo que concierne a las circunstancias que llevaron al levantamiento de los conocidos como cristianos nuevos, ni en lo que después se convirtió en principal tema de polémica: su posible participación en la autoría del manuscrito turpiano y en los libros plúmbeos.

Su honestidad y la ortodoxia de sus creencias fueron defendidas por el mismo Pedro de Castro años después de la muerte del traductor, cuando el catolicismo de éste y de su colega Miguel de Luna fueron puestos en entredicho. En una carta que escribió en 1618 habla de Alonso del Castillo como hombre de bien, servidor del rey en las rebeliones y menciona expresamente cómo a él le permitieron quedarse mientras los demás fueron sacados del reino. Para avalar su catolicidad relata que murió tras haber recibido los preceptivos sacramentos y cantando el credo, habiendo hecho su testamento y enterrándose en la parroquia de San Miguel con todos los sacrificios y misas de ánimas que son preceptivas[15].

A pesar de este testimonio, la participación de Alonso del Castillo en la falsificación de los controvertidos hallazgos se ha dado por segura desde que se comenzó la investigación de los mismos[16]. No sabemos con exactitud cómo estas circunstancias pudieron concurrir en la vida cotidiana de sus descendientes en Granada y si éstas pudieron influir en el hecho de que su nieto vendiera la que había sido su casa, seguramente parte importante del patrimonio familiar, no mucho tiempo después de la fecha en que estimamos pudo morir su abuelo[17].

Alonso no sólo había recibido el nombre de su abuelo sino que también había ejercido la medicina y entre sus cualidades estaba el conocer varias lenguas, incluida la árabe, que al parecer había aprendido de pequeño en su casa de Granada. También a través de su abuelo se le habría encomendado la tarea de enseñar el árabe a algunos sacerdotes a quienes el arzobispo granadino había encargado traducir los plomos del Sacromonte. Por lo que vemos, la ca-

15. *Ibídem*, pp. 14-15.

16. *Ibídem*, pp. 230-231. Prácticamente cuando concluye su estudio sobre el morisco Alonso del Castillo acaba dando por hecho su participación en el intento de falsificación de estos hallazgos, poniendo simplemente en duda el grado de participación en el mismo. M. García-Arenal («El entorno de los plomos: Historiografía y linaje», *Al-Qantara,* XXIV, 2, 2003, pp. 295-326) apunta hacia los autores de la falsificación exponiendo cómo ya estos fueron señalados en fechas muy recientes a los hallazgos por parte de Luis del Mármol y de Marcos Dobelio, p. 297.

17. Las referencias que hasta fechas recientes teníamos sobre las dificultades que estaba pasando otro supuesto nieto de Alonso del Castillo, Miguel de Luna, que le hacían hijo de Alonso de Luna, han sido puestas en entredicho por M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano en «Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo en Granada», *Chronica Nova*, 32, 2006, pp. 187-231 y en *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, 2010.

pacidad y el dominio de los idiomas se habían convertido en un potencial apreciado por las autoridades de la que el entorno familiar del romanceador habría sacado partido. Ya que estas familias debían encontrarse entre los grupos de moriscos que habrían evitado legalmente la expulsión, no en este caso por su estatus sino por privilegios obtenidos en función de sus servicios. Tal y como relataba la provisión real que anteriormente hemos referido.

Esto sin embargo no fue suficiente para evitarles los recelos que surgieron sobre sus personas al haber sido los primeros en enfrentarse a la tarea de la traducción de los textos sacromontanos. Ya comentamos en párrafos precedentes que su catolicismo se había puesto en duda, pero a esto hay que unir lo que llegaron a sentir como una amenaza contra sus bienes y personas, haciendo esta extensiva a sus familias. Así se expresa abiertamente Miguel de Luna en una carta que escribió en febrero de 1611 al arzobispo de Granada, al considerar como un peligro inminente el de la posibilidad de su expulsión[18]. La tan temida situación no llegó y de Luna acabó sus días en la ciudad de Granada donde se enterró cristianamente.

Pero el destino de sus descendientes debió ser bien distinto y estar marcado por la sombra de la sospecha que habían heredado. Así es como Alonso de Luna fue arrestado por la Inquisición en 1618 y acusado de difundir ideas heréticas[19]. Y es posible que la venta de la casa que había sido de Alonso del Castillo por otro de sus nietos en 1614 estuviese motivada por al agravamiento en una situación cada vez más opresiva. Y es aquí donde aparece la figura del sacerdote Luis de la Cueva como comprador de esta propiedad.

Puesto que la posibilidad del origen morisco de Luis de la Cueva es algo que desconocemos y que hasta el momento sólo ha apuntado el Dr. Mondéjar, no podemos deducir que estuviese en un entorno cercano a los descendientes del romanceador por meros contactos étnicos. Aún así pudo ser la ayuda necesaria en un momento de dificultad para los descendientes de Alonso del Castillo que aún vivían en la ciudad de Granada. Si nos planteamos que la venta de la casa pudiera haberse tomado como una medida de cierta urgencia, es normal pensar que se hubiera buscado a los posibles compradores entre un sector de la población que no sólo contase con el capital suficiente (no podemos establecer si el precio de venta es un indicativo de que ésta se realizara por debajo de su valor de mercado en aquel momento), sino que no temiese verse involucrado en especulaciones gratuitas por su contacto con moriscos o descendientes de moriscos sospechosos.

Como ya explicamos anteriormente, Luis de la Cueva como sacerdote quedaría fuera de ese círculo de dudosa afinidad que podía estar en el medio fa-

18. Esta es transcrita íntegramente en M. García-Arenal, «El entorno de los plomos: historiografía y linaje», *Los plomos del Sacromonte. Invención y Tesoro*, pp. 76-77.

19. G.A. Wiegers, «Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abi l-Asi, y su proceso inquisitorial (1818)», *Los plomos del Sacromonte. Invención y Tesoro*, pp. 403-417.

miliar de Alonso del Castillo. Sin embargo, los últimos estudios presentados por García-Arenal referentes a los inspiradores de las falsificaciones plúmbeas han ampliado considerablemente el que hasta hace poco era un estrecho cerco de sospecha que parecía restringirse al binomio del Castillo y de Luna. Ya que esta investigadora ha señalado que posiblemente tras los polémicos hallazgos hubiera un proyecto ambicioso concebido por un grupo de moriscos y de cristianos viejos y ha identificado concretamente el entorno de los Núñez Muley y de los Granada Venegas como los principales impulsores del mismo[20].

No tenemos datos suficientes para afirmar que Luis de la Cueva, del que apenas hay unos pocos apuntes biográficos, se encontrara en contacto con este reducto socialmente elevado de la población granadina de origen morisco. El que en su testamento actúe como testigo un tal Pedro de Zegrí, del que solo sabemos que era vecino de Granada, y que en el contrato de compraventa aparezca como fiador Jerónimo Venegas, de quien únicamente se apunta el dato de su participación como diligenciero, no nos permiten asegurar más que la identidad de dos personas cuyos apellidos delatan su origen morisco. Pero las fechas en las que se otorgaron ambos documentos, 1616 y 1614 respectivamente, delatan que estos debían pertenecer a ese favorecido grupo de familias que no abandonaron la península tras los sucesivos decretos de expulsión y por tanto los acercan a ese reducto selecto que apuntaba Mercedes García-Arenal en sus artículos.

Pero a todo esto hay un último dato que creemos importante tomar en consideración y es la abierta adscripción que realiza el presbítero Luis de la Cueva a los contenidos de los textos plúmbeos en su vertiente inmaculadista. Ya que a este respecto dispuso que se dijeran unas misas en honor a la Inmaculada Concepción de María bajo el lema que sería después de la abadía sacromontana y del enorme movimiento ideológico que se generó en Granada y en el que estos controvertidos hallazgos actuaron como un potente catalizador.

No podemos afirmar que la totalidad de los contenidos de estos libros fueran conocidos por de la Cueva, pero lo que sí deja claro es su ferviente adhesión a la principal causa religiosa que dirigió el promotor y fundador de la abadía del Sacromonte, Pedro de Castro. Recordemos que el impacto en la sociedad granadina fue inmenso, y muy especialmente entre el sector eclesiástico, ya que los hallazgos, independientemente de su originalidad o no, se convirtieron en el revulsivo ideológico del final de la Edad Moderna en una ciudad sobre la que se cernía la crisis como era la Granada de finales del XVI y principios del XVII. Y es justo en esas coordenadas donde debemos enmarcar la producción de Luis de la Cueva. Tanto su obsesión por la grandeza del pasado y la valoración de la antigüedad de los orígenes sin molestarse en distinguir los hechos históricos de los míticos, como en su defensa del aún no proclamado dogma de la Inmaculada a la luz de los recientes descubrimientos en la ciu-

20. M. García-Arenal, *op. cit*., pp. 77-78.

dad. Aun así, intencionadamente o no, y para no animar la duda sobre su memoria, sería su lápida concluida en su epitafio con la frase "la iglesia católica nunca yerra" la que se encargaría de fijar su futura y definitiva adscripción a la causa última que no sería otra que la salvación de su alma.

Resumen

En este artículo tratamos de exponer la conexión que se produce entre dos singulares personajes de la Granada moderna, el médico y traductor Alonso del Castillo y el sacerdote Luis de la Cueva. Esta se deriva indirectamente a través de la documentación generada por el expediente de la capellanía de misas fundada por de la Cueva y la aportación de un contrato de compra venta de una casa que pretende ser el soporte económico de dicha fundación piadosa.

Palabras clave: Granada, Edad Moderna, fundación piadosa, moriscos, traductor.

Abstract

In this article we expose the connection between two unique characters of the modern Granada, physician and translator Alonso del Castillo and the priest Luis de la Cueva. This is derived indirectly through the documentation generated by the record of the pious foundation by de la Cueva and the provision of a contract of sale of a house that claims to be the financial support of the pious foundation.

Key words: Granada, Early modern Age, pious foundation, new Christians, translator.

CENTROS RELIGIOSOS RURALES MUSULMANES: LAS RÁBITAS DEL VALLE DE LECRÍN

*Lorenzo Luis Padilla Mellado**

INTRODUCCIÓN

Es bien conocida la escasez documental que con respecto a al-Andalus poseemos los historiadores medievalistas y en particular la referida a sus tiempos más antiguos.

Aunque podemos advertir sin embargo cierta densidad en el conjunto documental conservado en los Archivos de la Diócesis de Granada, así como de la Real Chancillería que, tras la conquista castellana, en lo relativo a Apeos y Repartimientos de los Bienes Habices que poseían los centros religiosos urbanos y rurales de mezquitas y rábitas, y que tras la expulsión de la población morisca una vez finalizadas las revueltas y levantamientos de la población morisca pasaron en este caso a las iglesias.

Este es un tema que, por lo amplio y desconocido para muchos de los historiadores, conlleva que sólo pueda ser abordado de una manera parcial, estudiando individualmente cada una de las comarcas que eran parte del Reino de Granada.

Existen trabajos realizados por una serie de investigadores como Antonio Malpica, Marçais, Chabbi, Asín Palacios, María Jesús Rubiera, Cristian Picard, Míkel de Epalza, Rafael Azuar, Manuel Espinar y muchos más investigadores que llenan la historiografía en el campo de la investigación del ribāt y rābitas.

La frontera y la práctica del ribāt están íntimamente ligadas. El ribāt es un lugar preferente, aunque no exclusivo, situado en zonas fronterizas y muy relacionado con la idea de la yihad. Así nos lo transmite J. Chabbi[1], diferenciando entre lo que es el lugar del ribāt y practicar el ribāt. El creyente que practica el ribāt está revestido de un gran coraje, que es una de las cualidades del morabito y la mejor prueba de su piedad.

---

* Universidad de Granada.

1. J. CHABBI, «La fonction du ribát á Bagdad du Ve au début du VIIIe siècle», *Revue des études islamiques*, 42, 1974, pp. 101-121.

Los rībats según Emilio Cabrera, profesor de la Universidad de Córdoba, eran una especie de cuarteles-convento en donde los musulmanes se entrenaban tanto en las practicas ascéticas, como en la preparación de la guerra santa o yihad, y esto debió impulsar a ciertos investigadores en el tema la teoría según la cual las órdenes militares podrían haber sido una derivación del ribāt islámico. Así lo expusieron más tarde igualmente Conde y Oliver Asín. Aunque esto está bastante lejos de la realidad de la misma.

La visión que tenemos en al-Andalus de estos centros religiosos con anterioridad al s. XI es algo confusa. Aceptando la integración de los rībats en el esquema defensivo de la organización militar[2], la historiografía contempla la posibilidad de que existiera un doble funcionamiento de esta institución: militar y religioso, aunque de los trabajos de estos últimos años podemos deducir que esta teoría pierde fuerza, sin dejar de admitir que en determinados momentos y en casos muy específicos también las rābitas costeras tuvieran un cierto papel militar, y así en sus investigaciones L. Torres Balbás[3], pudiera haberlas asemejado al ribāṭ, aunque, como es bien conocido, estas estructuras defensivas y de retiro no suplieron las deficiencias del sistema defensivo costero establecido por el ejercito musulmán.

A partir de los siglos XI y XII se conformará una más profunda alteración en el comportamiento, iniciándose una transformación de las actividades de estos centros fronterizos. Ahora, en los propios enclaves utilizados como ribāṭ-s se añaden, al deseo militar y ascético, la reflexión en comunidad y la transformación de ideas místicas. Caerán en importancia los ribats y cobrarán mayor importancia las rābitas rurales y proliferarán aún más las urbanas, pero ya como centros religiosos donde los creyentes hacen las plegarias diarias, menos la del viernes que se lleva a cabo en la mezquita mayor o aljama.

La palabra rābita, de la raíz árabe r-b-ṭ, tiene su origen en las palabras ribāṭ, rábita y murābiṭ. Morfológicamente significa "lo que ata, vincula, conecta, obliga, refuerza" y posteriormente ha dado lugar a una serie de palabras y múltiples derivados que hay que tener en cuenta para comprender aún mucho mejor el sentido de estas tres palabras, en su doble vertiente de convento fortificado para guardar la frontera y de función religiosa asociada al concepto de Ŷihād o "guerra santa", como nos indica Míkel de Epalza[4]. Es importante aclarar que el ribat servía a la vez para dar la alarma y llamar a rebato, y como un punto de vigía,

2. Personalmente no estoy de acuerdo con esta afirmación para al-Andalus, pues estos centros se ubican en lugares vacíos y son auxiliares del ejército en caso de peligro, no estando incorporados a la organización de la estructura militar.

3. L. Torres Balbás, «Rabitas hispanomusulmanas», *Al-Ándalus*, XIII, 1948, pp. 475-491. Reproducido en *Obra dispersa. I Al-Ándalus*, vol. 4, Madrid, 1981, pp. 157-174.

4. M. de Epalza, «La espiritualidad militarista del Islam medieval. El ribat, los ribates, las rábitas y los almonastires de Al-Andalus», *Boletín de la Asociación española de Estudios Medievales*, 3, 1993, pp. 5-18.

en contacto visual y sonoro con otro cercano, y situado en una posición estratégica. De esta forma se conseguían los dos objetivos perseguidos: primero de valor arquitectónico de la dicha fortificación y en segundo lugar como lugar de práctica religiosa, donde desarrollar la espiritualidad islámica.

De esta forma se podría decir que una rábita sería un edificio de retiro para el espíritu del musulmán, con unas pequeñas celdas o recintos que servían de oratorios, donde se refugiaban los piadosos musulmanes a preparar el espíritu, y que además de realizar sus oraciones también tendrían la obligación de dar la alerta frente a los peligros que pudieran venir del exterior.

No se conocen las vicisitudes históricas por las que pasaron estas edificaciones hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos.

Rábita y ribāṭ han tenido unas relaciones internas muy ligadas. Según María Jesús Rubiera, la rábita tiene un significado de lugar, edificio religioso, pero sin la acepción de fortificación que tiene el ribāṭ, al que hay que añadirle el significado abstracto de "ejercer la espiritualidad de la guerra religiosa".

Existe también una relación muy destacada entre rábita y *al-munastir* en el Islam de al-Andalus, según Jaime Oliver Asín[5] las rábitas serían las celdas del *munastir*. La relación entre *rābiṭa* y *zawiya* tiene una aparición más tardía, ambas instituciones conviven en el Reino de Granada (siglos XIII y XIV)[6]. Se podía decir que la rábita todavía hace referencia explícita al deber islámico de la guerra religiosa o *ŷihād*, y que la *zawiya* sólo expresa la idea de "retiro espiritual", que es lo que quiere decir su nombre: "rincón retirado".

De todos estos términos podemos concluir que son conceptos religiosos que unen el retiro espiritual y la guerra religiosa. Este equilibrio o dosificación entre estos dos elementos principales es el problema científico y todavía sin resolver adecuadamente.

Los bienes habices

Los bienes habices rentaban a la Iglesia cantidades considerables. El régimen en que se otorgan es a perpetuidad y desde el principio, salvando las dificultades iniciales, cada una de las iglesias del reino de Granada procede a tomar posesión de los bienes que les pertenecen.

Los bienes pertenecían a los reyes, los cuales los ceden a la Iglesia; éstos no se pueden arrendar, ni cambiar ni enajenar sin ninguna causa ni razón sin

5. J. Oliver Asín, «Les Tunisiens en Espagne, à travers la toponymie», *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII/69-70, 1970, pp. 15-20.

6. J. Martínez Ruiz, «Edificios religiosos musulmanes en la Granada morisca», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas religiosas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Túnez, 1989, pp. 121-135.

el permiso de los reyes "y de los reies que después de nos vinieren". Es una ayuda por parte de los reyes para que los cristianos tuvieran el auxilio espiritual necesario.

En las Capitulaciones se les respeta a los vencidos sus instituciones religiosas, pero después de la sublevación los reyes son los dueños de ellos y los ceden a la Iglesia, nobleza y particulares. A partir de 1501 los habices pasan a la Iglesia[7] pero no será hasta 1506 cuando reciban todas las posesiones anteriormente dadas.

Para tener una relación fehaciente de los bienes se hacen los apeos necesarios, ya que muchos de los bienes en manos de los moriscos y de los cristianos se encontraban perdidos por estar ocultados por aquellos que los tenían a censo.

Los bienes habices fueron una de las instituciones musulmanas que, al culminar la conquista de Granada, es asumida por el poder cristiano, sin apenas llevar a cabo alguna modificación. Aunque éste no es el lugar ni el objeto de estudio en este trabajo, sí me propongo dar unas leves ideas que nos permitan tener una visión más clara de esta institución.

Habiz procede de la palabra *habis,* que significa "dedicado a un fin piadoso" y da a entender que es consagrar o prometer en voto algo a Dios, "legado piadoso".

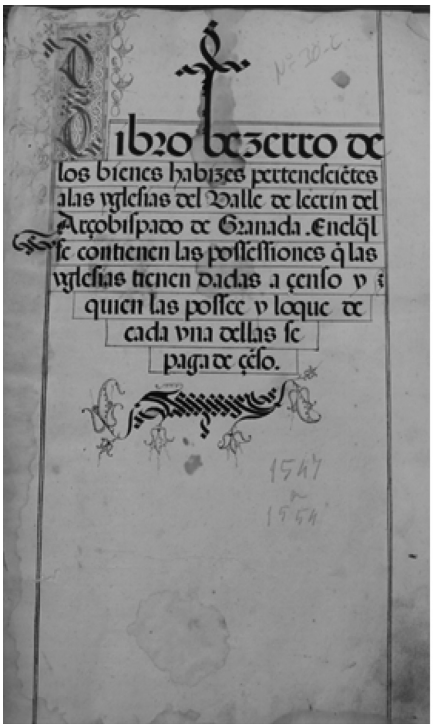
El origen sobre estos legados o donaciones piadosas en al-Andalus lo podríamos situar cronológicamente en torno al s. VIII, aunque no será hasta el s. IX cuando existan evidencias documentales contrastadas sobre la existencia de los *waqf* –donaciones piadosas–, siendo la obra que mejor relata la elaboración jurídica de *waqf* el tratado del hanafí al-Jassáf (s. IX)[8] que insiste en tres aspectos esenciales e inherentes a esta institución:

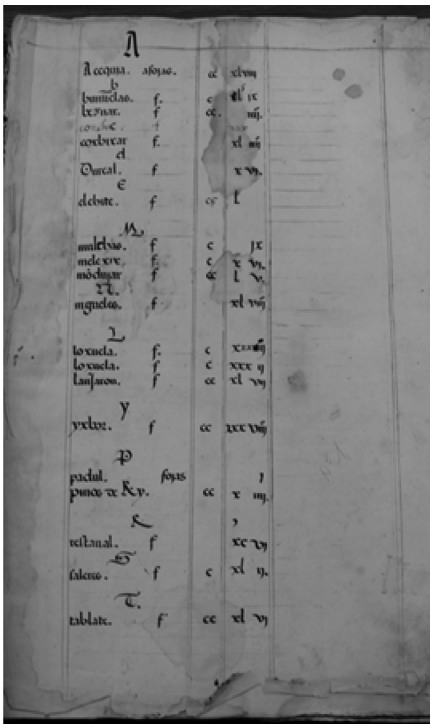
1. Propiedad del bien. El donante debe desprenderse de la propiedad de lo donado, que al fin resulta no ser de nadie. Define al *waqf* como lo "eterno y perpetuo, que no es propiedad de nadie y no revierte a la propiedad del donante ni a sus herederos". A la cuestión de a quién corresponde la propiedad de un terreno cuyas rentas son donadas por su dueño en su testamento a perpetuidad a favor de los pobres, al-Jassáf insiste en que la propiedad de este terreno no es de nadie y que sus rentas deberán ser entregadas por siempre a los pobres.

2. Carácter perpetuo. La donación debe tener una finalidad perpetua: el *waqf* es lo permanente y perpetuo, que no es propiedad de nadie y no revierte a la propiedad de su dueño ni de sus herederos. La fórmula "perpetuamente, hasta que lo herede Dios, que es quien heredera los cielos, la tierra y quienes la habitan, pues es el mejor heredero".

---

7. M.C. Villanueva Rico, *Habices de las Mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías,* Madrid, 1961.
8. A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los Bienes habices en al-Andalus. S. X al XV*, Huelva, 2002.





Portada del Libro Becerro de los bienes habices del Valle de Lecrín.

3. Finalidad piadosa. El carácter perpetuo es asegurado y garantizado mediante la presencia en la donación de una finalidad piadosa, expresada mediante el concepto coránico de *qurba* (Q IX, 99), ya sea en primera o ultima instancia, en caso de donaciones privadas o familiares.

El castellano asumió esta palabra árabe y así la transcribe, utilizándola como un adjetivo, bien = habices o habizes. Esta palabra abarca a todo el conjunto de bienes y rentas dedicados al sostenimiento de mezquitas, madrazas, hospitales y otras fundaciones de carácter piadoso, de utilidad pública, de asistencia a pobres o a fundaciones de familia para protección de parientes.

Los habices podían llegar a componerse, en primer lugar, de pequeñas tiendas, almacenes, alhóndigas, casas o pequeñas viviendas. A estos le seguían establecimientos industriales como baños, molinos, prensas de aceite y azúcar, hornos de pan, jabonarías, fábricas de papel, almadrabas de hacer teja y ladrillo, etc. Y por último llegaban a estar compuestas de explotaciones agrícolas: jardines, heredades, o incluso podía haber hasta pueblos enteros.

En el Reino de Granada estos bienes llegaron a alcanzar un volumen bastante considerable, cosa que fácilmente se puede comprobar analizando los distintos trabajos realizados sobre los llamados Libros de habices.

Después de la conquista los Reyes Católicos no cambian su condición de legados píos; sin embargo, se aplicarán al sostenimiento de fábricas de iglesias, sacristanías y beneficios. Así lo ordena una carta de 14 de octubre de 1501, en Granada, dada por los Reyes Católicos donde disponen: "Que sus Altezas dan ciertas rentas de los avizes a las yglesias del Reyno de Granada. Y porque para el servicio del culto divino y doctrina de los fieles christianos y porque aya quien los administre los oficios divinos y sanctos sacramentos y los ynstruian e ynformen en las cosas de nuestra fee, avemos acordado que en la çibdad de Granada y en las çibdades, villas y lugares y alcarias de su arçobispado aya algunas yglesias colegiales y parrochiales y en ellas çierto numero de beneficios, segund lo hordenare de nuestro consentimiento el Reverendisimo in Christo Padre Cardenal de Spaña, arçobispo de Sevilla, por virtud de una bula apostolica a nuestra suplicacion ganada a el dirigida para eregir y criar las dichas yglesias y beneficios. Y porque la parte de los diezmos que pertenesçen o pueden pertenesçer a las dichas yglesias no bastan para sustentacion de los dichos beneficiados y sacristanes y para la fabrica de las dichas iglesias, y porques razón que de lo que por graçia de Nuestro Señor ganamos demos alguna parte a las dichas yglesias para que las personas que las han de servir tengan mejor con que se sostener y mantener, y no tengan razón de ocuparse en otras cosas por falta de mantenimiento, y porque tengan cargo de rogar a Dios por nuestras vidas y reales estados y por nuestras animas, quando deste mundo partiéremos, y de los reyes que después de nos subçedieren en nuestros reynos y por las animas de los christianos que murieron en la conquista del dicho reino, por ende, por esta nuestra carta, con el dicho cargo, de nuestro propio motu y cierta çiençia, fazemos gracia y donación pura, perfecta y no revocable ques dicha entre bibos, para agora y para sienpre jamas, a las dichas iglesias collegiales y perrochiales de la dicha çibdad y arçobispado de Granada, para el dote de los dichos beneficios y sacristanias y fabricas, do se puedan mantener los dichos beneficiados y sacristanes de las dichas yglesias y reparar las dichas fabricas, de todas y qualesquier posesiones, bienes muebles y raizes, de la parte de los avizes que en tiempo de los moros estavan dotados y apropiados y pertenescian a las fabricas, alfaquies, almuedanos y otros qualesquier servidores, azeite y çera, y otro qualquier servicio de todas y qualesquier meschitas que solía aver en tiempo moros en la dicha çibdad de Granada y en las otras çibdades, villas y lugares y alcarias, de su arçobispado…"[9].

Los habices granadinos estaban integrados por posesiones urbanas y rústicas. Las primeras podían ser tiendas, grupos de viviendas en sus diversas varie-

9. J. García Oro, *La Iglesia en el Reino de Granada durante el siglo XVI,* Granada, 2005.

dades de casas, macerías[10] y algorfas[11], o bien hornos, alholíes[12] y tarbeas[13], etc. A ellas se unían antiguas rábitas, gimas e incluso mezquitas, cuyas denominaciones se confunden en los libros de habices, especialmente las de rābita y gima[14].

Las fincas rústicas abarcan una multitud de pagos, hazas, viñas, etc., en la Vega y Sierra. Todas estas posesiones se encomendaban a particulares mediante el pago de una renta anual y que generalmente era en dinero, aunque en bastantes casos iba acompañada de la entrega de una o más gallinas, que en ocasiones podía ser sustituida por perdices.

La Iglesia dedica gran atención a estos bienes, más en los primeros años posteriores a la conquista, con la confusión que lleva consigo el acomodarse del tipo de vida musulmana, al modo de vivir de la sociedad cristiana, y esto unido a la desaprensión de muchos de los arrendatarios –moriscos en su mayoría–, se produce una desorganización de los mismos, que hace necesaria la intervención jurídica, ordenada por los poderes reales. En consecuencia, se realiza una detallada inspección junto a todos los poseedores de bienes habices.

Fruto de esta detallada inspección es una minuciosa relación de las posesiones, en la que se llega a fijar no sólo el emplazamiento y número de habitaciones de una vivienda, sino también las dimensiones de cada una de ellas, nombre y oficio de su morador, renta que paga y vecinos colindantes.

Si esto es en las fincas urbanas, en las rústicas hasta se especifica el número y especie de los árboles frutales y, si se trata de morales, la cantidad de simiente de gusanos de seda que pueden alimentar, como el nombre del pago, situación, calidad: de secano, viña, huerta, etc. El compendio de toda esta información constituyeron los Libros de habices.

Organización eclesiástica del Valle de Lecrín

Bula de erección de las iglesias del Valle:

Erige las Yglesias del Valle[15].

---

10. Al-macería: habitación única, especie de cámara de un piso alto, cuyo bajo lo ocupa generalmente una tienda o taller.
11. Algorfa: en oriente se daba este nombre a la almacería, pero en sentido más amplio, ya que podía tener varias habitaciones.
12. Alholíes: granero, almacén de sal.
13. Sala grande, cuadrada.
14. Este nombre se daba a la mezquita donde se hacía la oración oficial del viernes. En cada ciudad había sólo una de estas mezquitas, pero será a partir del s. VIII cuando se extienda esta denominación a toda mezquita de cierta importancia, y así llegan a multiplicarse en número en las ciudades. Por otra parte a los santuarios pequeños o de menos importancia se les llamaba simplemente mezquitas.
15. Escrito en el margen izquierdo del manuscrito y fuera de la caja de escritura.

Et in taha de Valdelecrin in ecclesia parochiali Sancta Mariae loci de Arrastaual cum suis annexis de Melexis, Amulchas, Alauxa, Barmelaz, Naio, Saleris et Cautil, locorum Granatensis diócesis, quatuor benefitia simplitia seruitoria et quatuor sacristias. In ecclesia parochiali Sanctae Mariae loci de Veznar cum suis annexis de Tablate, Pinos de Rey, Yzbur, Atalarat, Mondujar, Acequia et Achite, locorum Granatensis diócesis, tria simplitia seruitoria benefitia et tres sacristias. In ecclesia parochiali Sanctae Mariae loci de Padul cum suis annexis de Concha, Coxbixar, Durcal et Nigueles, locorurn Granatensis diócesis, tria benefitia simplitia seruitoria et tres sacristias. In ecclesia parochiali Sanctae Mariae loci de Najaronsepe dictae Granatensis diócesis, duo benefitia simplitia seruitoria et duas sacristias, auctoritate apostolica praedicta qua fungimur in hac parte de regis et reginae, dominorum nostrorurn patronorum instantia et petitione tenore praesentium (ut praefertur) creamus et instituimus.

La traducción es la siguiente:

"Y en la Taha de Valdelecrín[16] en iglesia parroquial de Santa María del lugar Arrastaual[17] de Restábal con sus anejos de Melexís[18], Amulchas[19], Alauxa[20], Bermelaz[21], Naio[22], Saleris[23] y Cautil[24], de los lugares de la diócesis de Granada, cuatro beneficios simples servideros y cuatro sacristías. En iglesia parroquial de Santa María del lugar de Veznar[25] con sus anejos de Tablate, Pinos del Rey[26], Yzbur[27], Atalarat[28], Mondújar, Acequia[29] y Achite[30], lugares de la diócesis de Granada, tres beneficios simples servideros y tres sacristías. En iglesia parroquial de Santa María del lugar de Padul con sus anejos de Concha[31], Coxzbixar[32], Durcal y Nigueles[33], lugares de la diócesis de Granada, tres beneficios simples servideros y tres sacristías. En iglesia parroquial de Santa María del lugar de Najaronsepe[34] de esta dicha diócesis de Granada, dos beneficios simples servideros

16. En la actualidad Valle de Lecrín.
17. En la actualidad Restábal.
18. En la actualidad Melegís.
19. En la actualidad Murchas.
20. En la actualidad Lojuela.
21. En la actualidad se desconoce su situación.
22. En la actualidad se desconoce su situación.
23. En la actualidad Saleres.
24. En la actualidad se desconoce su situación.
25. En la actualidad Béznar.
26. En la actualidad Pinos del Valle.
27. En la actualidad Ízbor.
28. En la actualidad Talara.
29. En la actualidad Acequias.
30. En la actualidad Chite.
31. En la actualidad Conchar.
32. En la actualidad Cozvijar.
33. En la actualidad Nigüelas.
34. En la actualidad Lanjarón.

y dos sacristías, las cuales creamos en estos lugares por autoridad apostólica del rey y reina a instancia y petición de nuestros señores patronos creamos e instituimos (como ya se ha dicho) ante el tenor presente".

Los actuales municipios que componen la comarca del Valle de Lecrín son los siguientes:

Acequias, Albuñuelas, Béznar, Conchar, Cozvíjar, Chite, Dúrcal, Ízbor, Melegís, Mondújar, Murchas, Nigüelas, El Padul, Pinos del Valle (o del Rey), Restábal, Saleres, Tablate y Talará. Respecto a Lanjarón no es integrante del Valle de Lecrín, pues queda a caballo entre este partido y la Alpujarra. En este trabajo lo estudiamos como población del valle de máxima importancia, dado el papel que ha desempeñado, tanto comercial, como militar y además como zona de paso entre la costa, la Alpujarra y Granada.

El paso de las tierras que componían el Reino de Granada a la corona castellana llevaba implícitos muchos problemas de organización política, militar, económicos y religiosos que los reyes trataron de arreglar rodeándose de eficaces colaboradores. La conquista del Reino de Granada pone en relación a dos comunidades: vencedores y vencidos, que tienen diferentes modos de vida. Las capitulaciones y pactos firmados entre musulmanes y cristianos eran la garantía para que todos siguieran viviendo sobre las tierras. Pronto este espíritu de convivencia se va a ver roto, por lo que se producen las primeras revueltas. Cada día los nuevos pobladores venidos a las tierras del Reino de Granada hacían lo posible para que los mudéjares marcharan a otros lugares de la Península o al norte de África y así poder tener acceso a las propiedades de los que huían por un precio mínimo. Esta actuación fue en muchos casos defendida incluso por la Corona y algunos de sus representantes, como Hernando de Zafra (secretario de los reyes), partidario de una emigración continuada. Estas acciones de los cristianos llevaron a un autor a escribir lo siguiente: "Luego que el rey de los cristianos vio que los musulmanes no emigraban, y por el contrario que se hallaban decididos a permanecer en sus hogares, resolvió romper las capitulaciones, como lo hizo, ... en efecto, cláusula tras cláusula, hasta concluir con todas ellas. Dejó de protegérseles; se les miró con menosprecio y desdén, y tratándoles los cristianos con fueros de dominadores, los sometieron a leyes tiránicas y les recargaron los tributos. Prohibídseles el llamamiento a la oración desde las torres de sus mezquitas y se les expulsó de la ciudad de Granada a los arrabales y alquerías, a donde se retrajeron envilecidos y afrentados. Tras de esto, y por el año 904 (1498-1499) se les invitó a abrazar el cristianismo, como así lo hicieron, cediendo a la violencia. Toda la Andalucía se hizo cristiana, hasta el punto de no quedar en ella quien dijere: «no hay más Dios que Dios, Mahoma es el enviado de Dios», como no lo dijera en su corazón o a ocultas de las gentes"[35].

35. F. de P. Valladar y Serrano, «Los moriscos granadinos», *Revista de La Alhambra*, XII, 1909, pp. 343-346. Recoge este testimonio de Eguílaz Yanguas en su obra *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada*, pp. 69-70, quien a su vez traduce la obra titulada *Narraciones de la época sobre la extinción de la dinastía nazarita y otros testimonios.*

El deseo de los reyes y parte del clero era que los mudéjares se fueran convirtiendo y asimilando a la sociedad castellana, motivo principal que llevaría a Cisneros a Granada en ayuda de Talavera. Los métodos del arzobispo de Toledo no fueron eficaces en muchos casos, con lo que se llegó al enfrentamiento armado, extendiéndose la guerra a las comarcas de las Alpujarras, Almería, Málaga, antiplanicies de Guadix-Baza-Huéscar y río Almanzora, teniendo que intervenir el rey en persona y sus mejores hombres de armas relacionados con el nuevo reino incorporado a la corona.

Sofocadas las rebeliones y sucesivas revueltas que se produjeron a lo largo del s. XVI, se procedió a la confiscación de bienes, no sólo de los sublevados, sino de todos los moriscos. Las nuevas autoridades cristianas reordenaron el Valle de Lecrín en tres grandes parroquias, que se corresponden con las zonas baja, media y alta de la comarca, según se aprecia en la bula de erección del arzobispado de Granada:

- *Restábal*, con sus anejos de Melexis, Murchas, Alauxa, Burnielas, Naro, Saleres y el Cautil.
- *Béznar*, con los anejos de Tablate, Monduxar, Azequias y Achite.
- *Padul*, incluyendo a Cónchar, Cozvíjar, Dúrcal y Nigüelas.

Las rábitas del Valle de Lecrín

Son múltiples los lugares de rábita que se citan en los diferentes documentos que se han estudiado en el Archivo Histórico del Arzobispado de Granada[36], ya sea por el Libro Becerro de los Censos que se pagaban a las iglesias del valle de los años 1547-1554, conservado en el AHAGr., con Signatura Caja nº 44, así como las diferentes escrituras de censo relativas a los habices de las iglesias del Valle de Lecrín[37], donde se detallan su situación, linderos, en algunos casos su superficie, qué personas las poseían a censo, qué aprovechamiento se había hecho de los solares donde se ubicaban éstas, algunas convertidas en casas, otras en huertos y en muchos casos como hazas de riego.

A continuación se van a relacionar siguiendo el orden alfabético los núcleos de población que conforman el Valle de Lecrín, la denominación de las diferentes rábitas, que en dichos documentos se especifican, con expresión del documento y número de folio en que viene citada, su situación y quién lo tenía a censo, etc.

36. En adelante AHAGr.

37. L.L. Padilla Mellado, *Los Habices de las Iglesias del Valle de Lecrín. Historia y Arqueología,* Tesis doctoral presentada en la Universidad de Granada (2010) y dirigida por el profesor Manuel Espinar Moreno.

Acequias

En el Libro Becerro de los Censos que se pagaban a las iglesias del valle[38], no se especifica ninguno de estos centros religiosos. Sí encontramos en una escritura que se conserva en el AHAGr., de fecha 31 de octubre de 1592, que se hace ante el escribano del rey Alonso de Solís: "una rābita, dos plazuelas y medio marjal de tierra[39], con 5 matas de morales nuevos y 1 higuera, que tiene a censo Pedro Álvarez. Alinda con un horno y una tienda de Diego Maldonado, vecino de este lugar, y por otra con calle y camino que va del lugar alto al bajo". Se relaciona un sitio de rābita, 1 moral y 1 higuera, por bajo tiene un pedazo de macaber de medio marjal. La higuera no es de la iglesia. Alinda lo uno con lo otro y su solar es linde por una parte con tierras y por otra con dos acequias. En este macaber estaba un moral "que no hay memoria de él".

Albuñuelas

En este lugar sí existen muchos más restos de estos centros religiosos que lo que se ha especificado para Acequias y que se irán repitiendo en todos los diferentes documentos que se han estudiado, resaltando y ratificando con pequeñas connotaciones y diferencias cómo en cada uno de los barrios en que se distribuía la población había uno de estos centros religiosos, además de la mezquita principal.

En el Apeo y Deslinde de los Bienes de la Iglesia de las Albuñuelas[40] que se conserva en el Archivo de la Real Chancillería[41], con Signatura 5417-15, se relaciona una casa que se labró en la rábita de Najo, situada en el Barrio Bajo del lugar, la cual se midió y tuvo 40 pies[42] en largo y en ancho 22 pies. "Tiene a la entrada de la dicha casa un portal encamarado y luego un patio y a la mano izquierda del dicho patio una caballeriza encamarada de dos suelos y luego dentro de la caballeriza un establillo encamarado. Alinda dicha cassa con casa de Lorenzo de Vélez, con un horno y con haza de Lucas Azara. Un haza de riego con el agua que le pertenece de 1,5 marjales, poco más o menos con 1 higuera que es de la Rábita de Nazir. Linde de haza de Hernando Mudayal, con haza de Francisco Juadali y con dos caminos".

En el Barrio de Jaulila o Ajeulil también se inserta un solar de rábita que se llama Ajeulil, con un macaber junto con ella de 3 marjales poco más o menos, que alinda con unas peñas y un camino.

---

38. En adelante Libro Becerro.
39. 1 marjal = 525 m².
40. ARCh. Signatura 5417-15.
41. En adelante ARCh.
42. 1 pie = 0,29 m.

También podría haber existido una mezquita, pues aunque no se cita como tal sí se detallan bienes habices de ella como así lo relaciona el escribano cuando detalla "un haza en 2 pedazos que la parte un jorfe por medio, de riego con el agua que le pertenece de 1,25 marjales, poco más o menos, con 1 almez e higueras, que es de la mezquita, que alinda con el horno susodicho, con el camino por una parte, por otra con haza del Baeni y por las otras partes con otro camino y haza de Antón Galib. Sigue también otro olivo de la mezquita junto a la haza susodicha que cae sobre una acequia de agua y sobre un haza de Antón Galib, el cual tiene un pedazo de macaber de una 1/6 parte de marjal, poco más o menos con un granado".

Igualmente en el pago de Almozen se especifica otro sitio de rábita que está hecho parral, el cual se midió y tuvo 26 pies en largo y 15 en ancho. Alinda con casa de Cristóbal Alheche y con dos calles alrededor. En el Barrio de Cautil se detalla igualmente otro sitio de rābita, que se llamaba la Rābita Harantain, con una torre alta en medio de una plazuela.

Este centro religioso tenía 2 olivos, "el uno en haza de Lorenzo Adunazi y el otro junto a un jorfel de Jorge Uzayas y alinda con el acequia el uno".

En el Libro Becerro se relaciona también un sitio de rábita que se llama de Benefeh con un pedazo de tierra que le pertenece, que puede ser una 1/6 parte de marjal, que alinda con el camino. Un sitio de rābita que tendrá 26 pies en largo y 15 en ancho. Alinda con casas de Cristóbal Alhax y con dos calles alrededor, en ocho maravedís de censo.

Como también relaciona el escribano para el lugar de Albuñuelas un solar de casa con una torre que solía ser rábita, esta se localiza en el Barrio del Conti, que alinda con casa de Pedro Hernández Yacob y con casas de Garçía Aladebez. Igualmente se informa que había una casa que con anterioridad fue una rábita y que fue traspasada por Leonardo Martínez en 5 reales.

Béznar

En el Libro para el lugar de Béznar se cita una rábita que está en el Barrio Bajo de Béznar, linde de casas de Diego el Boruque. Este sitio de "rābita en una casa de Francisco Yáñez Descovedo, vecino de Granada. Reconoçió por 1,5 reales de censo para pagarlo por principio de octubre de cada un año", según escritura que se hizo ante el escribano público de Granada Diego Diez. Su fecha a 16 de agosto de 1592.

En el Apeo de Béznar que se hizo en 1592[43], se detalla una casa que se dice de la mezquita, en el dicho lugar que está en el Barrio de la Iglesia, linde por una parte con casa de Francisco González, por otra con una calleja que pasa entre la

43. AHAGr. Sign. 585-F.

Iglesia y la dicha casa, por otra parte con huerto de Lorenzo Vizcaíno y por otra la calle y Camino Real que va desde Granada a las Alpujarras.

También especifica la existencia de un horno de la mezquita con su plazuela delante, que alinda por tres partes con huerta de los hijos y herederos de Gonzalo Delgadillo, por otra con casa de Juan Gómez de Benavente y por delante de ella la calle y Camino que va de Granada a la Alpujarra.

También en una Pieza de Autos[44] se relaciona una casa que antiguamente llamaron mezquita, y que hoy la poseen Juan de Pedrosa, Paula Pedrosa y Manuel López de Haro, cada uno por su respectiva parte que al presente está dividida en tres. Fue tasada en 1.300 reales. Otra casa en el Barrio de la Rábita, linde con casa del Beneficio y Calle Real, en precio de 4.000 reales.

Cónchar

En el Libro Becerro se relaciona una casa en el dicho lugar de Cónchar, que alinda con casa de Miguel Pérez y casa de Domingo Pérez y la Calle Real. "Hay así mismo una rābita junto con ella que se llama la Rābita de Harazel. Todo por el dicho precio".

En una de las escrituras de censo que se conservan en el AHAGr.[45] se informa de que ante el escribano público y notario de sus majestades Alonso Ruiz, de fecha 5 de septiembre de 1547, "por la que Miguel el Nayar, tomó de la iglesia de Cónchar a censo perpetuo de 102 maravedíes, una casa caída, una torre y una rābita juntos en dicho lugar, lindes con Domingo Granig".

Cozvíjar

En este lugar no se especifica en ninguno de los documentos estudiados la existencia de algún centro religioso.

Chite

En el AHAGr.[46] se encuentra una Escritura de Reconocimiento de Censo donde Francisco Jijón reconoce un solar de rábita "que solía ser, que está en el dicho lugar, linde con el Barrio Alto, en medio de ambos barrios". Alinda por tres partes con tres caminos de servicio del dicho lugar y el uno de los caminos alinda con la casa de Baltasar Herrera. En otra escritura de censo también se relacionan bienes habices que pertenecían a rábitas del lugar de Chite, como la rábita de Alcudia y la de Alfauquin.

---

44. AHAGr. Sign. 585-F.
45. AHAGr. Sign. 586-F.
46. AHAGr. Sign. 586-F.

Dúrcal

En el dicho Libro Becerro se relaciona un censo perpetuo de Lorenzo el Marche, el cual pagaba 42,5 maravedís por dicho censo, "pagados por fin de octubre por un solar de casa y un solar de rābita en el Barrio de Azocat".

Ambrosio Alburza Cantarero paga 12 maravedís de censo cada año "por un solar de casa y un solar de una rābita en el Barrio de Balina junto con casas del susodicho". Se hizo carta de ello ante el escribano del rey Alonso Ruiz. Su fecha es de 25 de abril de 1547.

Álvaro de Navas paga 5 maravedís de censo cada año, pagados por fin de octubre, por una casa que le traspasó Francisco el Conis el Mozo, que la labró en un solar de rābita en el Barrio de Abdarro, linde con huerta de la iglesia y con las Calles Reales. Hay carta de traspaso de ella que pasó ante el escribano público de Granada Pedro de Córdoba. Fecha en 15 de abril de 1547. "Y un haza que se dice Fadin Ajual de 3 marjales con un aceitunillo, en el Pago de Almoceta, que alinda con haza de Hernando de Antequera Zolaytas, con haza de Bartolomé Acequia, y fue el remate del Horno en 3 ducados cada año y medio marjal con la rābitilla, en 10 maravedís".

Igualmente en una Pieza de Apeo[47] se hace alusión a un haza de 1,5 marjales, en medio de la rábita que llaman de Audaul, en el lugar de Dúrcal. Alinda con haza de Vider, vecino de Nigüelas, con haza de Diego Díaz y con haza de Martín Alborayal.

En el AHAGr.[48] también se citan algunas rábitas del lugar de Dúrcal. En escritura que se hace ante el escribano público y notario de sus majestades Cristóbal Hurtado de Fuertes, de fecha 22 de septiembre de 1598 por la que Francisco Zamorano tomó de la iglesia de Dúrcal a censo perpetuo de 154 reales y 32 maravedíes, algunos bienes, "estando entre estos 4 bancales que tendrán 10 marjales de tierra con las moredas que tiene dentro en el Pago de la Rābita, linde con Juan Calero y Marcos de Jodar y olivos del Licenciado Malpartida", en el camino de Nigüelas.

Más otra escritura que se hace ante el escribano público y notario de sus majestades Alonso Ruiz, en 25 de abril de 1547 por la que Lorenzo el Atarche tomó de la iglesia de Dúrcal a censo perpetuo "de 42 maravedíes varias hazas y macaberes, un solar de casa y un solar de rābita en dicho pueblo en el Barrio de Azoca".

Otra escritura que se hace ante el mismo escribano Alonso Ruiz, en 25 de abril de 1547 por el que Antonio de Burgos tomó de la iglesia de Dúrcal "a censo perpetuo de 12 maravedíes 2 pedazos de solar de rābita y casa en el Barrio de Balina de dicho pueblo".

47. AHAGr. Sign. 291-F.

48. AHAGr. Sign. 232-F.

Ízbor

También en el AHAGr.[49] se conserva una escritura que se hace ante Alonso Ruiz, escribano público y notario de sus majestades, en 22 de septiembre de 1547 por la que Lorenzo el Viejo tomó de la iglesia de Ízbor a censo perpetuo de 148 maravedíes algunos bienes, encontrándose entre estos un olivo de la iglesia de Pinos, que linda con olivos de la iglesia y es en la misma tierra. "Linde con tierras del dicho Andrés de Santillana y un olivo de la mezquita del lugar despoblado de Béznar y las tierras de Güajares y en su sitio de tierra, linde olivos de la iglesia y cae sobre haza del dicho Andrés de Santillana".

Lanjarón

En el Libro Becerro se hace referencia que Juan Querque de Salazar, vecino de Buñuelas paga 22 reales de censo perpetuo, "pagados por fin de cada un año por un sitio de iglesia vieja [mezquita] y un macaber en el lugar de Lanjarón". Su fecha en 14 de agosto de 1574, según escritura que se hizo ante el escribano público de Granada Francisco de Córdoba.

En las escrituras de censo que se conservan en el AHAGr.[50] se cita el mismo sitio de iglesia vieja, por una escritura que se hace ante Diego Díaz, escribano público y notario de sus majestades de fecha 14 de agosto de 1564, por la que Juan Quiezqui de Salazar tomó de la iglesia de Lanjarón "a censo perpetuo de 22 reales, el sitio de la Iglesia Vieja del dicho lugar, con las torres, tapias y cimientos y una huertezuela en ella aneja con 1 moral, higueras y otras plantas, linde con la Calle Real, con la acequia que baja del Cenete al Castillo, por la espaldas con el Mesón de Minales y por delante la casa de Animas, con 2 morales uno grande y otro pequeño, linde con el Camino de Granada, con Martín Abolany".

Por otra escritura que se hace ante Diego Díaz, escribano público y notario de sus majestades de fecha 22 de junio de 1530, "Gonzalo Arévalo tomó de la iglesia de Lanjarón a censo perpetuo de 17,5 reales, una haza en que puede haber medio marjal con 8 aceitunos y 4 morales, y una rábita junto a esta haza, linde con el Camino Real y con huerta de Juan de Vega".

"Más un pedazo de tierras que será de un cuarto de marjal poco más o menos que solía ser rábita, con 1 higuera y tiene 1 moral que no es suyo ni de la suerte de la iglesia, que se dio a censo a Francisco de Moya. Alinda con el camino que va a Orjiva y con la calle que va a cassa del dicho Hernando Mateo".

Por otra escritura que se hace ante Pedro de Nabas, escribano público y notario de sus majestades de fecha 10 de agosto, Francisco de Moya y su mujer tomaron de la iglesia de Lanjarón a censo perpetuo de 67 reales varias fincas en

49. AHAGr. Sign. 572-F.

50. AHAGr. Sign. 566-F.

el lugar y termino de Lanjarón. Entre todos estos bienes se le da a esta suerte "una estaca de moral que está en un pedazo de tierras que solía ser rābita, que es de la dicha iglesia y está en tierra que se le dio a censo a Hernando Mateo. Se le dan más 2 morales que están juntos en el camino que va del Barrio del Azocaque al Zenete, y están en un bancalejo que tiene una rábita que también se le da a esta suerte. Alinda por la parte de arriba con huerta de Pedro de Villaverde y tierra de Juan García de Poza y por la parte de abajo con otro bancal de la iglesia que se le da a la suerte de Esteban Velázquez".

Melegís

En el Libro Becerro se relaciona un pedazo de mezquita vieja que se llama el Marma con un pedazo de macaber por abrir, que tenía un álamo blanco grande que se cortó para la iglesia, de 1,5 marjales poco más o menos, que alinda con el Camino Real y una alberca de lino.

En las escrituras de censo del AHAGr.[51] se relaciona en una escritura de reconocimiento que se hace en 21 de agosto de 1565 a favor de la iglesia de Melegís por Alonso el Güajari, "de un censo perpetuo de 429 maravedíes, sobre varios olivos y tierras y entre ellas 2 aceitunos de la Rābita de Albuñuelas, en jorfel de haza de Agustín Magravi, y cae en haza de Domingo el Chite, con el cargo en cada un año de 3 reales de censo perpetuo".

"Un pedazo de mezquita vieja que se llama el Marma, con un pedazo de macaber por abrir, que tenía un álamo grande, que se cortó para los hornos de Nigüelas, en que puede haber 1,5 marjales poco más o menos, que alinda con el Camino Real, con un alberca donde se recoge el agua para regar, con una alberca de lino y con haza y olivar de García López". Este pedazo es el mismo que se ha citado en el Libro Becerro.

Un sitio de rábita que solía ser de un lugar que se decía de Arayali que se perdió, linde con un camino que va a Melegís.

Mondújar

En el Libro Becerro se inserta "una rabitilla que está enfrente de un mesón situado en Haratalarab, barrio de los árabes [Talara] que alinda con casas del Cadah y Calles Reales". Todo lo cual le traspasó Diego Delgadillo, que de ello tiene Carta de Censo que está en la Contaduría. Y pasó ante el escribano público de Granada Diego Díaz de Valdepeñas, en 22 de diciembre de 1531.

En las escrituras del AHAGr.[52] de este lugar se da a censo un mesón en la calle donde está un horno, con su corral y huerto, que antiguamente era casa de

51. AHAGr. Sign. 566-F.

52. AHAGr. Sign. 572-F.

la iglesia. Alinda todo por una parte con huerto de Antonio García, por otra con huerto de Diego de Fuentes, por otra con tierra y árboles de Cristóbal de Tapia, a un lado alinda con casa de Diego de Fuentes, la Calle Real. Frontero de la puerta está un sitio y plazuela que solía ser mezquita, que alinda por la calle que pasa a la puerta del mesón, por la otra arte con el aljibe del agua, por otra con casa y huerto de Francisco García y por la otra con la calle que va a Mondújar desde el dicho mesón.

"Un olivo en un haza que está cercada de piedras en el Camino Real por la parte de abajo y un llano. Está dentro de un haza de medio marjal en el Pago de Contra, que es olivar y alinda con el Camino Real que va del dicho lugar a Béznar y por otra parte el barranco", que es donde antiguamente solía estar una mezquita.

Murchas

No se ha encontrado ninguno de estos centros religiosos en los documentos que se han estudiado hasta el momento.

Nigüelas

En el Libro Becerro se relacionan los censos pertenecientes al beneficiado de Nigüelas, Juan de Vilches. Entre estos se relaciona "una rābita por la que paga 6 maravedís de censo cada un año". Alinda con Pedro Alaraz y con Hernando Adulmeli Mendoza. En la carta del censo que tiene de ello hay otras posesiones, las cuales dio Antón Lorenzo y Antón Pariente y en ellas se hizo cargo del censo que falta en la escritura que falta, montando 4 reales. Pasó la dicha escritura ante el escribano público de Granada Pedro de Córdoba. Su fecha en 5 de noviembre de 1540.

"En esta rábita se hizo una casa la cual posee la iglesia y está dada a censo a Nicolás López Pulido y su mujer, vecinos de Nigüelas, con otra casa en el dicho lugar. Linde con casa de Juana de la Paz y otros linderos, en precio de 30 reales, pagados por Santiago de cada un año, según escritura que se hizo ante el escribano público del Valle, Pedro de Nava". Su fecha a 25 de julio de 1593.

El dicho Juan de Vilches paga 29,5 maravedís cada año por otras posesiones, "entre las que se encuentran una rābita que alinda con casa de Lorenzo de Rojas. Otra rābita y un pedazo de era junto a ella que está en las Eras Altas y un pedazo de tierra junto a la huerta de Francisco el Sordo y con casa de Pedro Zale. Y en ella está una casa que el dicho Juan de Vilches traspaso y la tiene Alonso Arrioli. Paso la carta del dicho Juan de Vilches ante el escribano público Pedro de Córdoba". Su fecha en 17 de febrero de 1540.

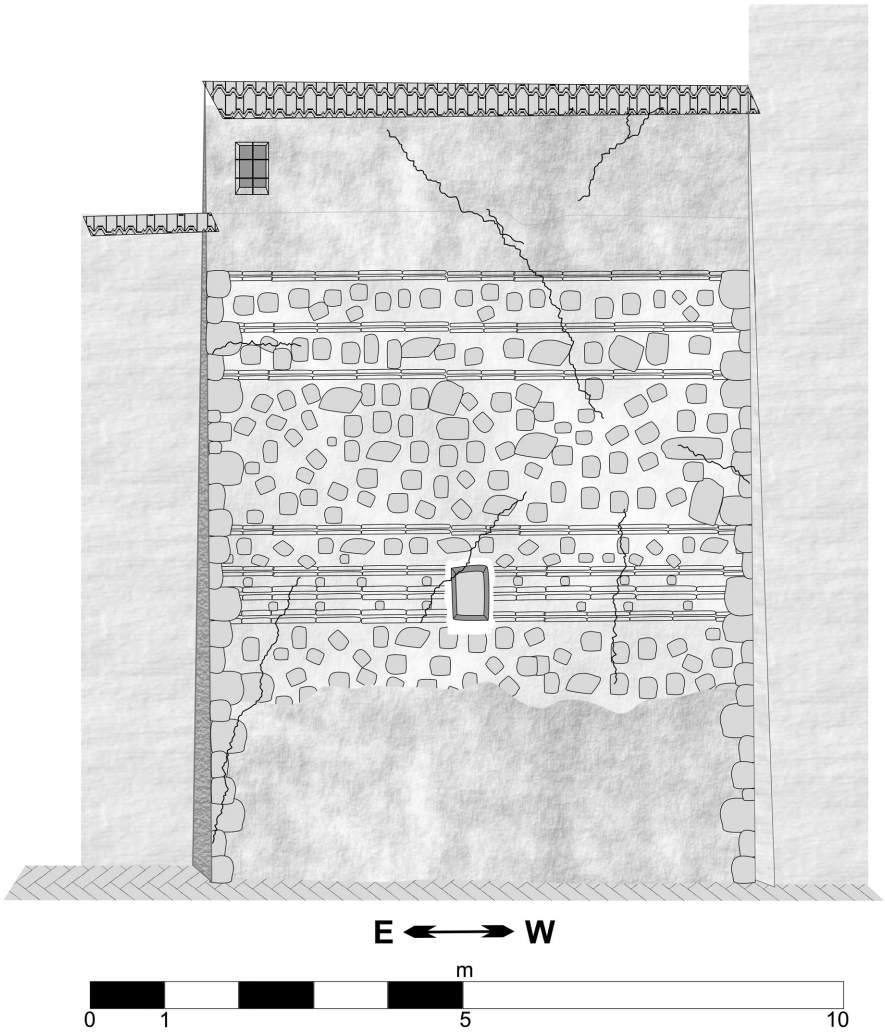
Vista de la torre de la rábita de Nigüelas.

En el documento de Apeo de los Bienes de Nigüelas de 1592[53] también se dan noticias sobre estos centros religiosos en su folio 2r, "un solar cercado de tapias que solía ser casa y sitio de rábita, que alinda por la parte de abajo con tierras del Capitán Alonso de Vilches, por parte de arriba con tierras y árboles de Antonio Treviño y con el camino y acequia que baja a las heredades de la orilla del barranco, y por otra parte el barranco del río, y tiene 1 moral pequeño y 1 ciruelo". En el folio 22r se cita "un sitio de iglesia vieja [mezquita] frontero del aljibe del agua, que por la parte del aljibe alinda con la calle y con el acequia que va a dar al lugar al Ramin, por la parte de arriba con una calleja angosta que pasa por entre el dicho solar de iglesia y casas de Pedro de Padilla, y por el poniente con una calle que desciende de la casa de Pablo de Vargas a dar a la dicha acequia y esta frontero la casa de Francisco Hernández el Mozo y del horno de la iglesia que está en medio del lugar".

En las escrituras de censo del lugar de Nigüelas[54] hay una escritura que se hace ante Pedro de Navas, escribano público y notario de sus majestades, de 25 de julio de 1593 por la que el capitán Alonso de Vilches, alguacil, tomó de la

53. AHAGr. Sign. 291-F.

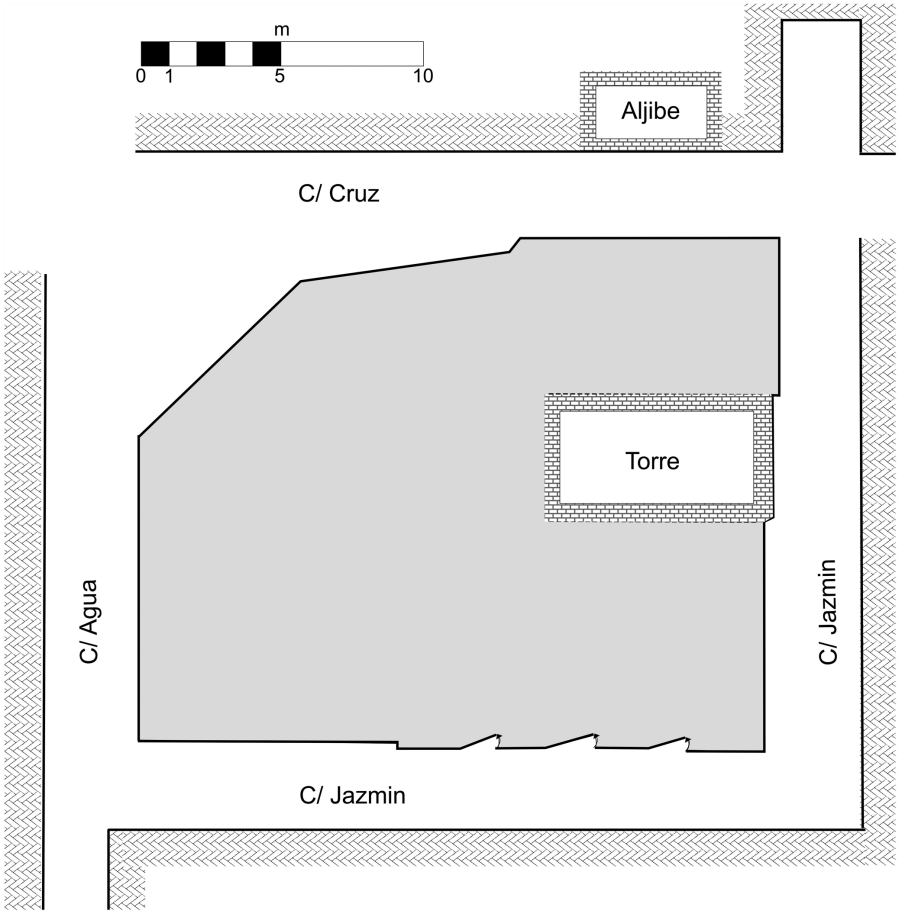
54. AHAGr. Sign. 232-F.



Alzado de la rábita de Nigüelas.

iglesia de Nigüelas a censo perpetuo de 30 reales, "2 casas una de ella medio caída, linderos con casa de Juan de la Paz, viuda, la Calle Real y la de Acequias que va a Dúrcal, y la otra que es una casilla pequeña que está en una rābitilla, con Benito García y dos acequias. Y un sitio de casa que solía ser de Pedro Ruiz con una calle en medio".

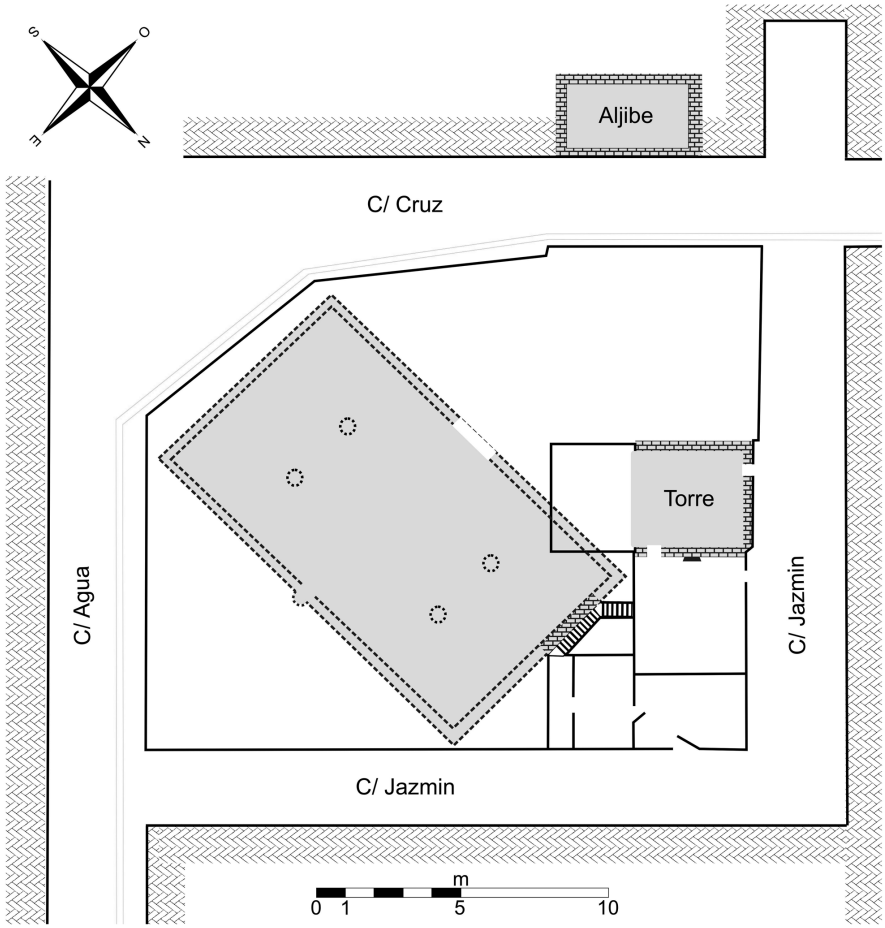
Luis Ramírez por escritura ante el mismo escribano en 6 de diciembre de 1542 tomó de dicha iglesia a censo perpetuo de 2 reales "dos pedazos de tierra



Planta de la rábita de Nigüelas.

de riego, ambas de tres marjales en el Pago del Rocán, en la puerta de la mezquita, que alinda el uno con haza de Hernando Arreoby y con el camino que va a Dúrcal, y el otro pedazo linda con haza de García el Lobo y con dicho camino".

En otra escritura que se hace ante Pedro de Córdoba, escribano público y notario de sus majestades en 17 de febrero de 1540, Juan Vílchez Clavijo y Diego Juanes "tomaron de la iglesia de Nigüelas a censo perpetuo de 182 maravedíes una porción de bienes, entre las que se encuentra una haza que labro Juan de Vilches en un solar que fue la rábita de Albarcoca, de 22 pies en largo y 22 pies en ancho, que alinda por todas partes con Calles Reales. Un solar en rábita que se llama Nazohira, con otro solarejo de casa de la dicha rábita que esta todo hecho un pedazo de tierra, en que puede haber un cuarto de marjal de tierra poco



Planta idealizada de la mezquita de Nigüelas.

más o menos, el cual dicho solar está cercado de tapias ye lo tiene a censo Juan de Vilches. Alinda con huerta de Hernando de Mendoza, con huerta de Pedro el Harraz y con un camino. Otro pedazo de tierra en que puede haber medio marjal de tierra poco más o menos, de la rábita de Albinar con 19 posturas de morales nuevos, que alinda con haza y morales de Juan de Vilches, con huerta de Hernando el Guid, con huerta de Luis Arraz y con la Calle Real". Más otra escritura que se hace ante Alonso Ruiz, escribano público y notario de sus majestades en 17 de agosto de 1547 por la que Hernando el Sordo "tomó de la iglesia de Nigüelas a censo perpetuo de 30 maravedíes, 2 pedazos de tierra de 2 marjales en la torre de la mezquita, que lindan con hazas del comprador, con huerta de Maldonado, con la de Juan Ozaybar y la cerca del lugar".

El Padul

En el Libro Becerro en los censos correspondientes al Padul se relacionan los bienes que posee a censo Andrés Arrioli por los que paga medio real de censo cada año. Entre estos bienes se hallan "un solar de casa y una torrecilla en ella de rābita, que alinda con casa de los herederos de Martín de Vergara, con la Calle Real y con la casa de Luis Abiyaer". Pasó la escritura de censo ante el escribano del rey Alonso Ruiz. Su fecha en 20 de agosto de 1547. Está sacada en la contaduría y el registro en el escritorio de Pedro de Frías, escribano público de Granada.

Diego Farax Ortelano paga 1 real de censo cada año por "una rābita que se dice la Rābita del Horno, que alinda con las Calles Reales y con el horno de la iglesia". Pasó la escritura ante el escribano del rey Alonso Ruiz. Su fecha en 21 de agosto de 1547. Está sacada en la contaduría y en el registro del escritorio del escribano público de Granada Pedro de Frías con fecha 8 de julio de 1559.

Pinos del Valle

En el Libro Becerro se relaciona a Hernando Mateo que paga "8 reales de censo cada un año por una casa y una rabitilla en el Barrio de Laujar de Pinos, que alinda con varias calles". Hay carta de censo en la contaduría que pasó ante el escribano del rey Alonso Ruiz. Su fecha en 3 de mayo de 1547.

Hernando de Cobaleda y María de Pisa su mujer pagan 11 reales de censo cada año por una rábita que está en el Barrio Alto de Pinos, que alinda con una acequia y con el camino que va a Motril. Pasó la carta del censo ante el escribano público de Granada Francisco de Córdoba. Su fecha en 13 de agosto de 1555.

Diego del Castillo el Besugo paga 2 reales de censo perpetuo en cada un año por una rábita de la iglesia de Pinos, en el Barrio Alto. Pasó la escritura ante el escribano público Francisco de Córdoba en 17 de febrero de 1558.

Restábal

En el Libro Becerro se relaciona que María Hernández paga 1,5 reales de censo perpetuo cada un año por una rábita que Luis Hernández su marido tomó a censo, que está en el Barrio Bajo de Restábal. "Alinda con tres calles Reales y está obligado el dicho Luis Hernández dentro de tres años de labrar 25 ducados de oro en la dicha rábita", los cuales comenzaron a correr desde el 15 de marzo de 1542. Está la escritura ante Pedro de Córdoba, escribano público de Granada que se hizo en el mismo día. No hay labrado nada hasta fin de 1554. Ha de labrar la susodicha y hacer reconocimiento.

En las escrituras de censo de Restábal[55] con Signatura 1534-F, en una escritura que se hace ante Pedro de Córdoba, escribano público y notario de sus majestades con fecha 19 de marzo de 1592 en la que Luis Hernández tomó de la iglesia de Restábal a censo perpetuo de 1,5 reales "una rābita en dicho pueblo en el Barrio del Mesón Alto, linde con tres calles". Otra escritura que se hace ante Alonso Ruiz, escribano público y notario de sus majestades en 19 de octubre de 1547, por la que Francisco Nieto "tomó de la iglesia de Restábal a censo perpetuo de 102 maravedís, un macaber por abrir y un solar de rábita, y un pedazo de tierra de 5 celemines de sembradura", cuyos linderos se expresan en dicha escritura, donde pueden verse.

Saleres

No se ha encontrado ninguno de estos centros religiosos en los documentos que se han estudiado hasta el momento.

Tablate

No se ha encontrado ninguno de estos centros religiosos en los documentos que se han estudiado hasta el momento.

Talará

No se ha encontrado ninguno de estos centros religiosos en los documentos que se han estudiado hasta el momento.

Resumen

La localización y situación en el entramado urbano de los edificios y estructuras que fueron mezquitas y rábitas y que existieron en el Valle de Lecrín ha sido gracias a las fuentes castellanas de que disponemos, ya que las fuentes árabes son escasas. Entre estas fuentes podemos destacar los bienes habices como una de las más valiosas. A través de estos documentos conoceremos las estructuras sociales, económicas y religiosas de la sociedad islámica en el Reino de Granada, recabando datos que escasamente han llegado hasta nosotros de este periodo.

55. AHAGr. Sign. 1534-F.

En este trabajo se pretende dar a conocer las rábitas. De ellas sabemos gracias a los documentos referidos a una de las comarcas de la provincia de Granada, con personalidad propia, como es el Valle de Lecrín.

Palabras clave: rábita, mezquita, Reino de Granada, Valle de Lecrín, apeo, habices, iglesia, mudéjar, morisco.

Abstract

The situation in the urban framework of the buildings and structures that were mosques and rābitas and that existed in the Lecrín Valley has been due to the Castilian sources that we have because the Arab sources are scarce. Among these sources, we can highlight the Land Allocation Goods like one of the most important. Through these documents, we will know the social, economic and religious structures of the Islamic society in the Kingdom of Granada, collecting data that scarcely have arrived to nowadays.

In this work we have tried to show the Rābitas concept. We know about these because in this days we can consults some documents related to one of the districts of the Granada province, with own personality, as it is the Lecrín Valley.

Key words: rábita, mosque, Kingdom of Granada, Lecrín Valley, Nigüelas, land registration books, land allocation, church, Mudéjar, Morisco.

CASIDA DE UN MORISCO ANÓNIMO PARA EL SULTÁN OTOMANO

*Hany El Erian El Bassal**

A la memoria de Míkel de Epalza

Recoge el gran erudito tlemcení del siglo XVII al-Maqqarī en su libro *Azhār al-riyāḍ fī ajbār 'iyāḍ*[1], que los musulmanes de la Península Ibérica después de la caída de Granada a manos de los Reyes Católicos y alrededor del año 1501 según James T. Monroe[2] (1512 según López de Coca)[3] enviaron una casida, compuesta por 105 versos de un autor desconocido y presidida por un prólogo, al sultán otomano Bayazid II en la cual le piden su socorro y auxilio. Van Koningsveld y Wiegers[4] encontraron una versión más corta de la casida en una antología literaria marroquí elaborada entre los siglos XVII y XVIII, que fue enviada según ellos al sultán mameluco en Egipto a principios de 1500 y que fue adaptada un año más tarde a su nuevo destinatario, el sultán otomano citado por al-Maqqarī en la introducción del poema[5].

Expone el poeta andalusí en su poema la difícil situación de los musulmanes que residen en al-Andalus, sometidos a los monarcas cristianos que violaron los pactos firmados entre musulmanes y cristianos después de la derrota de los primeros y que obligaron a los seguidores del Islam a convertirse al Cristianismo. Le explica al sultán otomano que se sienten extraños en su pro-

* Universidad de Alicante.

1. Šihāb ad-Dīn Āḥmad Ibn Muḥammad Al-Maqqarī al-Tilmisānī, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār 'iyāḍ*, ed. por M. Al-Aqqā, I. Al-Abyārī y 'A. Šalabī, El Cairo, 1939.
2. Véase James T. Monroe, «A Curious Morisco Appeal to the ottoman Empire», *Al-Andalus*, XXI, 1 y 2, 1966, pp. 281-303.
3. Véase J.E. López de Coca Castañer, «El Islam y la caída de Granada», en *La Península Ibérica en la era de los descubrimientos 1391-1492. Actas III Jornadas Hispano-portuguesas de Historia Medieval*, Sevilla, 1997, pp. 1570-1571; Id., «Granada y los turcos otomanos, 1439-1516», *Sardegna, Mediterráneo e Atlántico tra Medioevo ed Età Moderna: Studi Storici in Memoria di Alberto Boscolo*, Roma, 1993, pp. 185-199.
4. P.S. van Koningsveld y G.A. Wiegers, «An Appeal of the Moriscos to the Mamluk sultan and its counterpart to the ottoman court: textual analysis, context and wider historical background», *Al-Qanṭara*, XX, 1, 1999, pp. 165-178.
5. Al-Maqqarī , *op. cit.*, p. 109.

pio país, donde nacieron sus padres, abuelos y bisabuelos. Que fueron derrotados por los cristianos porque eran muchos más que ellos, y que no pudieron resistir a las embestidas de los ejércitos cristianos durante mucho tiempo; que lucharon contra ellos con todas sus fuerzas y que pidieron ayuda a todos los musulmanes de la tierra, pero esta ayuda nunca llegó. También relata el poeta que ellos representaban al Islam en al-Andalus y que lucharon por esta religión, y que hicieron la Guerra Santa contra los enemigos del Islam, religión que profesan tanto andalusís como otomanos. Califica a los cristianos de traidores, que no cumplen lo pactado, que prometieron a los musulmanes de Granada vivir como vivían los mudéjares que habitaban en los reinos cristianos durante siglos, que podían seguir practicando sus oraciones, hacer el Ramadán, conservar sus mezquitas, sus hogares, sus riquezas, y que sus mujeres se vistieran como manda la tradición islámica, que los hijos se educaran en el Islam. Igualmente los musulmanes podrían conservar los libros que tratan la fe de Muḥammad y cómo no el sagrado Corán, y que sus mayores serían venerados como se venía haciendo durante siglos, que el honor de las chicas musulmanas sería respetado, que podrían comer carne *ḥalāl* sacrificada según el rito islámico, que los muertos serían enterrados en cementerios musulmanes y practicado sobre ellos las oraciones que manda el Islam, que podrían viajar cuando quisieran a la otra orilla del Mediterráneo llevando con ellos todas sus riquezas, y finalmente que los Reyes Católicos garantizarían el cumplimiento de todo lo pactado y firmado, dándoles tanto su perdón como la protección.

Resalta el autor del poema que una vez que los musulmanes de Granada aceptaron las condiciones –después de haber sufrido el asedio de las tropas cristianas durante meses, y por miedo a que sus hijos e hijas fueran cautivados o asesinados– fueron engañados por los cristianos, que quebrantaron lo pactado, convirtieron las mezquitas en iglesias, sustituyendo la llamada a la oración por el almuédano por campanas, requisaron las casas de los musulmanes y sus bienes, les prohibieron practicar sus oraciones y les impidieron hacer el Ramadán –obligándolos a comer durante el periodo de ayuno– y si llegaba a los oídos de los cristianos que uno rezaba o ayunaba, acababan con él en la hoguera.

De la misma forma les prohibieron que sus mujeres llevasen el velo tradicional, les quemaron el Corán y los libros del Islam, les obligaron a comer cerdo y carnes no *ḥalāl*, y a que los hijos acudieran a las iglesias y no se educasen en el Islam. Los muertos musulmanes fueron abandonados como los animales, sin poder hacerles entierros dignos como manda el Islam. Les obligaban a calumniar al Profeta y les prohibían implorarle, y si alguien utilizaba su nombre en la felicidad o en la desgracia era juzgado y condenado.

Pero no solo les obligaron a cambiar su religión, sino que también sus nombres fueron cambiados por nombres cristianos a su pesar, y fueron tratados y convertidos en esclavos, ni siquiera cautivos que pudieran ser rescatados. Una vez explicado por el autor de la casida al sultán otomano lo que han padecido y lo que están sufriendo, empieza a implorarle por Allah, por el Profeta, así como por la familia y amigos del profeta del Islam que les ayude a salir

de esta situación y le aclara que los musulmanes de al-Andalus están dispuestos a llevar a cabo todo lo que mande y ordene el sultán de los turcos. A continuación recuerdan al sultán que los lugares más santos del cristianismo están bajo su dominio y en este punto debemos recordar que, tal como citamos anteriormente, esta carta fue enviada según Monroe, así como Van Koningsveld y Wiegers, a Bayazid II en el año 1501, pero Jerusalén fue conquistada por los otomanos un año antes de la conquista de Egipto en 1517 en época de Selim I, por lo que nos resulta extraño que el autor del poema se dirija al sultán otomano como dominador de los santos lugares de Jerusalén, cuando estos lugares estaban gobernados en aquel año y hasta 1516 por el sultán mameluco. Van Koningsveld y Wiegers opinan al respecto que se deben interpretar los versos que se refieren a los santos lugares en un sentido más amplio, apuntado a Constantinopla y los territorios cristianos del Imperio Bizantino de Asia Menor[6] y no solo a Jerusalén. En cambio López de Coca Castañer prefiere pensar que era un despiste de quien redactó la segunda versión del poema, copiándose de la primera versión un verso que no debería copiar[7]. Por nuestra parte, pensamos que podría ser una equivocación o desconocimiento del propio autor de la carta del nombre del sultán de los otomanos en aquel momento o incluso un simple error del mismo al-Maqqarī, quien cita la carta un siglo después de enviarla, por lo que podría haber sido dirigida al sultán Selim I (1512-1520), sucesor de Bayazid II, por lo que en nuestra opinión la carta fue enviada alrededor del 1517 después de la conquista de Jerusalén y Egipto por parte de los otomanos.

El autor del poema se dirige al sultán otomano y le pide en nombre del Islam que amenace a los Reyes Católicos de que va a tomar represalias contra los lugares santos y los cristianos que viven en su reino, y si no le hacen caso, le impele a que hable con el papa de Roma para que convenza a los reyes de España de no seguir con la persecución de los musulmanes en al-Andalus, recordándole al mismo tiempo que durante siglos los reyes musulmanes en al-Andalus no obligaron a los cristianos que vivían bajo su protección de renunciar ni a su fe ni a sus hogares.

El poeta informa al califa otomano que anteriormente Egipto mandó unos embajadores a España para verificar el estado de los musulmanes que vivían bajo el mando de los cristianos, pero los Reyes Católicos aseguraron a los enviados egipcios que los moriscos han cambiado el Islam por el cristianismo voluntariamente, sin ninguna coacción ni imposición. Pero el poeta afirma que las declaraciones de los testigos que presentaron a los egipcios eran falsas, y que nunca habían querido decir lo que dijeron, pero el miedo a las hogueras y a la

6. P.S. van Koningsveld y G.A. Wiegers, *op. cit.*, pp. 165-178.

7. J.E. López de Coca Castañer, «Reacción del mundo islámico ante la caída del Reino de Granada», http://www.alyamiah.com/cema2/index.php?option=com_content&view=article&id=633%3Areaccion-del-mundo-islamico-ante-la-caida-del-reino-de-granada-&catid=47%3Apensamiento-s-xvi-xvii&Itemid=50> [Consulta: 30 noviembre 2011].

muerte les llevó a aparentar que se habían convertido y a repetir las palabras que los cristianos les ordenaron decir, pero ellos en realidad solo creen en el único dios que es Allāh y nunca cambiarán su religión voluntariamente por una religión que afirma la Trinidad. Y si los cristianos anuncian que los andalusíes han aceptado su religión sin coacción, pues que pregunte a los habitantes de Güéjar, Velefique, Andarax o a la gente de las Alpujarras, que fueron despedazados a espada, aniquilados y quemados en las mezquitas.

Finalmente el autor de la casida plantea la pregunta ¿No hubiera sido mejor dejarnos con nuestra religión y nuestras oraciones, y si no, que nos hubiesen dejado irnos a todos de su tierra? Para ellos era mejor dejar sus tierras, sus casas y emigrar con honor siendo musulmanes a quedarse en la tierra de los cristianos y convertirse al cristianismo.

A continuación presentamos la traducción del árabe al castellano de la casida citada anteriormente, que se encuentra en el primer tomo del libro de al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ʻiyāḍ*[8]:

> "Su Alteza, que Allāh aumente vuestra felicidad, que alce vuestras palabras en lo más alto, que allane vuestro reino, que atesore a vuestros seguidores y que humille a vuestros enemigos. Nuestro Señor, el sostén de nuestra vida y nuestra fe, el Sultán, el Rey y el Vencedor. Defensor de la vida y de la religión, Sultán del Islam y los musulmanes, subyugador de los enemigos de Allāh, mina del Islam, valedor de la religión de nuestro profeta Muḥammad (la paz sea con él), restaurador de la justicia, justo con los oprimidos y con los opresores, rey de los árabes, los persas, los turcos y los dailamíes[9], la sombra de Allāh en su tierra, el que cumple con su *sunna* y sus preceptos, rey de las dos orillas y sultán de los dos mares, protector del honor, represor de los infieles, nuestro señor, nuestro alcalde, nuestra mina y nuestro socorro, Nuestro Señor Abū Yazīd; su reino está lleno de incondicionales, acompañados siempre con la victoria, inmortalizado por sus batallas y conquistas, conocido por su magnificencia y su orgullo. Hace mucho el bien para aumentar su recompensa y ganar la otra vida y embellecer la presente. No abandonó su gran propósito por seguir la *yihad* con la intención de despojar a los enemigos del Islam de la maldad. Lo que apagaba la sed y apaciguaba a los de tez morena, las espadas, y las puntas de las lanzas. Eliminó las admirables municiones que se encuentran en las tierras donde se han acostumbrado las buenas almas abandonara a los cuerpos, tomando el camino de sus antepasados que ganaron la aprobación de Dios el día del Juicio Final".
>
> 1. La noble paz, eterna y renovada para mi Señor, el mejor de los Califas.
> 2. La paz sea sobre mi Señor, el más glorioso, que hizo vestir a los infieles el vestido de la humillación.
> 3. La paz sea sobre aquél al que Dios le ayudó a extender su reino y le otorgó la victoria en todos los lugares.

8. Al-Maqqarī , *op. cit.,* pp. 109-116.
9. Los dailamíes eran un pueblo que habitaba las regiones montañosas del norte de Irán en la orilla sur del mar Caspio.

4. La paz sea a mi Señor, que tiene la capital de su reino en Constantinopla, la más noble ciudad.
5. La paz sea con aquel cuyo reino lo engalanó Allāh con ejércitos y ciudadanos turcos de su confianza.
6. ¡La paz sea contigo! Que Allāh enaltezca vuestra posición y que vuestro reino se extienda sobre todos los cultos.
7. La paz sea con el juez y con quien quiera que sea como él de los nobles y grandes sabios.
8. La paz sea con los hombres píos y de fe, y con aquellos consejeros sabios y sensatos.
9. La paz sea contigo en nombre de hombres que permanecieron en Occidente –en al-Andalus–en sus tierras como extraños.
10. Rodeados de un mar lleno de *Rūm*[10] y de otro mar abismal, profundo y tenebroso.
11. La paz sea contigo en nombre de unos esclavos afligidos por una enorme desgracia, ¡y qué grande ha sido!
12. La paz sea contigo en nombre de unos ancianos cuyos blancos cabellos fueron arrancados, después de haber conocido el respeto.
13. La paz sea contigo en nombre de unos rostros obligados a descubrirse a los cristianos[11], tras haber permanecido velados.
14. La paz sea contigo en nombre de unas doncellas humilladas a quienes el cura[12] arrastra por los cabellos y las golpea para estar a solas con ellas.
15. La paz sea contigo en nombre de ancianas obligadas a comer cerdo y carne que no es *ḥalāl*.
16. Todos nosotros besamos el suelo que vos pisáis e imploramos a Dios que os otorgue todas las bondades siempre.
17. Que Allāh prolongue vuestro reinado y vuestra vida y os proteja de todo mal y de toda desgracia.
18. Y que Allāh os provea con la victoria y el triunfo sobre el enemigo, y os aloje en un paraíso lleno de complacencia y generosidad.
19. Nos quejamos ante ti, mi Señor, del perjuicio, la desgracia, y la enorme angustia que nos ha tocado vivir.

---

10. El autor utiliza el término "Rūm" como una forma muy recurrente entre los autores musulmanes para distinguir a los cristianos europeos. Sobre los términos utilizados por los musulmanes para llamar a los cristianos véase E. Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos,* Valencia, 1997, pp. 114-136.
11. El vocablo *'ilŷ* se puede traducir como bárbaro no musulmán, incivilizados e incluso cristianos. En el siglo XV se utilizó como un término despectivo para los que, a pesar de musulmanes, no son árabes. Sobre los términos de *'ilŷ, 'ulūŷ* y *a'lāŷ*, véase E. Lapiedra Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 245-247.
12. Hemos traducido la palabra *al-labbāṭ* como cura, que es lo más cercano a lo que nos indican los editores del libro *Azhār al-riyāḍ*, cuando los describen como hombres encargados por la iglesia para obligar a los musulmanes a abrazar al cristianismo, véase *Azhār al-riyāḍ*, p. 110, nota 2.

20. Hemos sido traicionados y convertidos al cristianismo por la fuerza, cambiando nuestra religión por otra, y hemos sido maltratados y tratados con todo deshonor.
21. Hemos sido seguidores de la religión del profeta Muḥammad, hemos combatido a los seguidores de la cruz con toda nuestra fuerza e intención.
22. Hemos hecho la Guerra Santa con todo lo que hemos podido, sufriendo hambre y sed, y corriendo el peligro de ser muertos o prisioneros.
23. Los cristianos nos atacaron por todos lados, un gran torrente de tropas y ejércitos.
24. Nos embistieron como si fueran unas bandadas de langostas prevenidas con caballos y armas.
25. Nos resistimos con proeza a sus ejércitos durante mucho tiempo, matando un grupo tras de otro.
26. Sus caballerías crecían cada momento mientras que la nuestra disminuía y escaseaba.
27. Cuando nos debilitamos, acamparon en nuestro país y atacaron nuestras ciudades una tras de otra.
28. Vinieron con grandes cañones que demolían las inaccesibles murallas.
29. Asediaron con fuerza, celo y obstinación las murallas durante meses.
30. Cuando aniquilaron nuestra caballería e infantería, y no recibimos de nuestros hermanos ninguna ayuda.
31. Y cuando nuestras vituallas habían disminuido y nuestra situación era realmente dura, y por miedo a más calamidad, nos plegamos a sus demandas.
32. Nos plegamos por temor a que nuestros hijos e hijas fueran cautivados o cruelmente asesinados.
33. Y con la condición de permanecer en situación semejante a la de los anteriores mudéjares, que habitaban el antiguo territorio.
34. Y que se nos permitiría seguir con nuestra llamada a la oración y nuestras plegarias, y sin renunciar a nada de nuestra ley religiosa.
35. Y a quien quiera de nosotros irse cruzando el mar, podría hacerlo en paz llevando con él lo que quisiera de su riqueza hacia las tierras de la otra orilla del Mediterráneo.
36. Aparte de esto, otras muchas condiciones que superan las cincuenta por cinco.
37. Nos dijo entonces su sultán, que es su máxima autoridad: os garantizo el cumplimiento de todo lo estipulado.
38. Y nos mostró documentos que contienen pactos y tratados y nos dijo: aquí tenéis mi perdón y mi protección.
39. Pues quedaos con vuestras posesiones y vuestros hogares, tal como estabais antes, pero desarmados.
40. Sin embargo, cuando aceptamos el pacto y quedamos bajo su protección, se hizo aparente su traición y rompieron lo pactado.

41. Infringieron los pactos firmados con que nos habían engañado y nos convirtieron a pesar nuestro, por la fuerza, con dureza y severidad al cristianismo.
42. Quemaron los libros sagrados del Corán que teníamos y los mezclaron con basuras e inmundicias.
43. Todos los libros que trataban de asuntos de nuestra religión fueron presa del fuego entre la burla y el desprecio.
44. No dejaron ni un solo libro que perteneciera a un musulmán, ni un solo Corán en quien uno pudiera refugiarse leyéndolo en soledad.
45. Y si les llegaba a sus oídos que uno rezaba o ayunaba, acababan con él en la hoguera.
46. Y quien de nosotros dejaba de ir a los lugares de sus cultos era duramente castigado por el cura de turno.
47. Le abofeteaba en ambas mejillas, le confiscaba su dinero y posesiones, y le arrojaba en prisión en el mejor de los casos.
48. Y en el mes de Ramadán nos hacen interrumpir el ayuno obligándonos a comer y beber una vez detrás de otra.
49. Y nos ordenaban calumniar a nuestro Profeta y nos prohibían implorarle en tiempos de felicidad o desgracia.
50. Un día escucharon a unas personas cantando su nombre y fueron condenadas a sufrir.
51. Fueron juzgadas por sus jueces y gobernadores a ser castigados con azotes, multas, presión y humillación.
52. Y aquél al que le llegaba la muerte y no le atendía ningún cura, se negaban a enterrarlo.
53. Lo dejaban en la basura tirado, como si fuera un burro o un animal muerto.
54. Además de esto cometían otras muchas maldades y actos infamantes.
55. Nuestros nombres fueron cambiados y transformados en otros nombres sin nuestro consentimiento y sin haberlo deseado.
56. ¡Ay! pues nos cambiaron la religión de Muḥammad por la de los perros cristianos, la peor raza de la tierra.
57. Y ¡ay! nuestros nombres que fueron cambiados por los nombres de bárbaros e ignorantes.
58. Y ¡ay! que nuestros hijos e hijas tienen que ir todas las mañanas con el cura.
59. Les enseña idolatría, descreencia, y falsedades sin que ellos puedan negarse.
60. Y ¡ay! de las mezquitas que fueron tapiadas y transformadas en basureros de los infieles después de haber conocido la pureza.
61. Y ¡ay! de aquellos alminares en los que cuelgan las campanas sustituyendo a la *shahāda*.
62. Y ¡ay! de aquellas ciudades y de su belleza, cómo se han oscurecido en la oscuridad de la incredulidad.
63. Y se han convertido para los adoradores de la cruz en fortalezas, y en ellas están a salvo de todo ataque.

64. Y nos hemos convertido en esclavos, ni siquiera cautivos que puedan ser rescatados, y tampoco en musulmanes que pronuncian su *shahāda*.
65. Si vuestros ojos vieran nuestra situación, se inundarían en lágrimas.
66. ¡Ay! ¡Pobres de nosotros! ¡Qué desgracia que nos ha tocado! ¡Cuánto deshonor, cuánto sufrimiento y cuánta opresión!
67. Te invocamos, Señor, por nuestro dios Allāh y por el Elegido, el mejor hombre que ha conocido la tierra.
68. Y te pedimos por los más ilustres hombres, que son la familia de Muḥammad y sus compañeros ¡qué nobles compañeros son!
69. Y te imploramos por nuestro señor al-'Abbās, tío de nuestro Profeta y por las canas de su cabellera, las más honorables canas.
70. Y te rogamos por los virtuosos reconocedores de su Señor y todos los hombres probos dotados de nobleza.
71. Tal vez miréis por nosotros y por lo que nos ha sucedido, quizá Allāh desde su Trono nos alcanza con su compasión.
72. Pues todo lo que vos indicáis es escuchado y todo lo que vos ordenáis es realizado y cualquier cosa que vos mandéis, rápidamente se llevará a cabo.
73. Pues el lugar de origen de la religión de los cristianos está bajo vuestra potestad y de allí se extendió a todos los territorios.
74. Por Allāh Señor nuestro, ¡dígnanos con el favor de aconsejarnos con un buen consejo o con acertados argumentos!
75. Vosotros sois los poseedores de la excelencia, la gloria y la más alta categoría, y sois los salvadores de los siervos de Allāh de todo mal.
76. Pregunta a su Papa, al que reside en Roma, ¿por qué permiten la traición después de haber firmado un tratado de paz?
77. Y ¿por qué nos atacaron y nos engañaron sin haber incurrido en incorrección ni tampoco haber cometido algún crimen?
78. Cuando su pueblo estuvo bajo la protección de nuestra religión después de haber sido conquistado por nuestros célebres reyes que siempre cumplían sus promesas.
79. No fueron obligados a renunciar a su fe ni a sus hogares y tampoco sufrieron la traición ni el deshonor.
80. Y quien firma un pacto y luego lo traiciona, eso es un hecho prohibido por todas las religiones.
81. Especialmente para los reyes, es un acto deshonroso y vergonzoso, prohibido por la ley en todas las naciones.
82. A ellos les llegó vuestro escrito, pero no tomaron en consideración ni una sola palabra de él.
83. No hizo más que aumentar sus hostilidades y sus atrevimientos en contra nuestra, así como sus persistencias en toda clase de maldades.
84. Y cuando los enviados de Egipto llegaron y no fueron tratados con traición ni con deshonor.
85. Y dijeron a estos enviados que habíamos aceptado voluntariamente la religión de los incrédulos sin imposición.

86. Y presentaron declaraciones de falsos testigos; por Allāh que nunca aceptaremos esa declaración.
87. Han mentido en todo lo que han dicho de nosotros, no es más que la mayor falsedad.
88. Fue el miedo a la muerte y a ser quemados lo que nos hizo convertirnos y repetir las palabras que nos hicieron decir, pero solo fueron palabras que no salían del corazón.
89. A pesar de todo, hemos seguido la religión del Profeta en todo momento, así como nuestra fe en que el único dios que es Allāh.
90. Y juramos por Allāh que no aceptaremos cambiar nuestra religión por aquella que utiliza la Trinidad.
91. Y si dicen que hemos aceptado su religión sin que nos hayan causado ningún mal y sin obligarnos a ello,
92. Pregunta a Güéjar por sus habitantes, cómo fueron apresados y aniquilados sufriendo humillación y desdicha.
93. Y pregunta a Velefique y lo que pasó a su gente, que fueron despedazados a espada después de haber soportado una gran angustia.
94. Y pregunta a los habitantes de Minerva que fueron descuartizados por la espada y lo mismo hicieron con la gente de las Alpujarras.
95. Y a los de Andarax los quemaron a todos en su mezquita y quedaron convertidos en carbón.
96. ¡Aquí estamos! nuestro Señor, nos quejamos ante vos de todo lo que hemos sufrido y lo peor de todo es la separación.
97. Tal vez ¿no hubiera sido mejor dejarnos con nuestra religión y nuestras oraciones, como habían prometido antes de romper el pacto?
98. Y si no, que nos hubiesen dejado irnos a todos de su tierra, llevándonos nuestras pertenencias al Norte de África donde está la tierra de nuestros queridos hermanos.
99. Pues para nosotros era mejor emigrar a quedar en la incredulidad, con honor, pero sin religión.
100. Lo que pedimos de vuestra generosidad, ¡que nuestras necesidades sean por vos satisfechas!
101. De vos esperamos el fin de nuestra angustia, de nuestra desgracia y de la humillación que estamos sufriendo.
102. Alabado sea Allāh. Vos sois nuestro mejor rey y vuestra gloria está por encima de todas las glorias.
103. Pedimos a nuestro Señor que prolongue vuestra vida en grandiosidad, en gloria, en alegría y en prosperidad.
104. Y que la paz llene vuestros dominios, y que la victoria os acompañe sobre vuestros enemigos, y que Allāh os aumente de tropas, de riquezas y de magnificencia.
105. Por ultimo, que la paz de Allāh unida a su clemencia sean sobre vosotros todos los días y a toda hora.

A continuación presentamos el texto en árabe:

1. سلام كريم دائم متجدد	أخص به مولاي خير خليفة
2. سلام على مولاي ذي المجد والعلا	ومن ألبس الكفار ثوب المذلة
3. سلام على من وسع الله ملكه	وأيده بالنصر في كل وجهة
4. سلام على مولاي من دار ملكه	قسطنطينية أكرم بها من مدينة
5. سلام على من زين الله ملكه	بجند وأتراك من أهل الرعاية
6. سلام عليكم شرف الله قدركم	وزادكم ملكاً على كل ملة
7. سلام على القاضي ومن كان مثله	من العلماء الأكرمين الأجلة
8. سلام على أهل الديانة والتقى	ومن كان ذا رأي من أهل المشورة
9. سلام عليكم من عبيد تخلفوا	بأندلس بالغرب في أرض غربة
10. أحاط بهم بحرٌ من الروم زاخر	وبحرٌ عميق ذو ظلام ولجة
11. سلام عليكم من عبيد أصابهم	مصاب عظيم يالها من مصيبة
12. سلام عليكم من شيوخ تمزقت	شيوبهم بالنتف من بعد عزة
13. سلام عليكم من وجوه تكشفت	على جملة الأعلاج من بعدة سترة
14. سلام عليكم من بنات عوائق	يسوقهم اللَّبَّاط قهراً لخلوة
15. سلام عليكم من عجائز أكرهت	على أكل خنزير ولحم لجيفة
16. نقبل نحن الكل أرض بساطكم	وندعوا لكم بالخير في كل ساعة
17. أدام الإله ملككم وحياتكم	وعافاكم من كل سوءٍ ومحنة
18. وأيدكم بالنصر والظفر بالعدا	وأسكنكم دار الرضا والكرامة

19. شكونا لكم مولاي ماقد أصابنا من الضر والبلوى وعظم الرزية
20. غدرنا ونصرنا وبدل ديننا ظلمنا وعوملنا بكل قبيحة
21. وكنا على دين النبي محمد نُقاتل عمال الصليب بنية
22. ونلقي أموراً في الجهاد عظيمة بقتل وأسر ثم جوع وقلة
23. فجاءت علينا الروم من كل جانب بسيل عظيم جملة بعد جملة
24. ومالوا علينا كالجراد بجمعهم بجد وعزم من خيول وعدة
25. فكنا بطول الدهر نلقي جموعهم فنقتل فيها فرقة بعد فرقة
26. وفرسانها تزداد في كل ساعة فرساننا في حال نقص وقلة
27. فلما ضعفنا خيموا في بلادنا ومالوا علينا بلدة بعد بلدة
28. وجاؤوا بأنفاط عظام كثيرة تهدم أسوار البلاد المنيعة
29. وشدوا عليها الحصار بقوة شهوراً وأياماً بجد وعزمة
30. فلما تفانت خيلنا ورجالنا ولم نر من إخواننا من إغاثة
31. وقلت لنا الأقوات واشتد حالنا أطعناهم بالكره خوف الفضيحة
32. وخوفاً على أبنائنا وبناتنا من أن يؤسروا أو يقتلوا شر قتلة
33. على أن نكون مثل من كان قبلنا الدجن من أهل البلاد القديمة
34. ونبقى على آذاننا وصلاتنا ولاننركن شيئاً من أمر الشريعة
35. ومن شاء منا البحر جاز مؤمنا بما شاء من مال إلى أرض عدوة
36. إلى غير ذاك من شروطٍ كثيرة تزيد على الخمسين شرطاً بخمسة
37. فقال لنا سلطانهم وكبيرهم لكم ماشرطتم كاملاً بالزيادة

38. وأبدى لنا كُتبا بعهد وموثق و قال لنا هذا أماني و ذمتي

39. فكونوا على أموالكم وديارکم كما كنتم من قبل دون أذية

40. فلما دخلنا تحت عقد ذمامهم بدا غدرهم فينا بنقض العزيمة

41. وخان عهوداً كان قد غرنا بها ونصرنا كرهاً بعنف وسطوة

42. وأحرق ما كانت لنا من مصاحف وخلطها بالزبل أو بالنجاسة

43. كل كتاب كان في أمر ديننا ففي النار ألقوه بهزءة وحقرة

44. ولم يتركوا فيها كتاباً لمسلم ولا مصحفاً يخلى به للقراءة

45. ومن صام أو صلى و يعلم حاله ففي النار يلقوه كل حالة

46. ومن لم يجئ منا لموضع كفرهم يعاقبه اللباط شر العقوبة

47. ويلطم خديه ويأخذ ماله ويجعله في السجن في سوء حالة

48. وفي رمضان يفسدون صيامنا بأكل وشرب مرة بعد مرة

48. وقد أمرونا أن نسب نبينا ولاانذكرنه في رخاء وشدة

50. وقد سمعوا قوماً يغنون باسمه فأدركهم منهم أليم المضرة

51. وعاقبهم حكامهم وولاتهم بضرب وتغريم وسجن وذلة

52. ومن جاءه الموت ولم يحضر الذي يذكرهم لم يدفنوه بحيلة

53. ويترك في زبل طريحاً مجدلاً كمثل حمار ميت أو بهيمة

54. إلى غير هذا من أمور كثيرة قباح وأفعال غزار ردية

55. وقد بدلت أسماءنا وتحولت بغير رضا منا وغير إرادة

56. فآها على تبديل دين محمد بدين كلاب الروم شر البرية

57. وآها على أسمائنا حين بُدلت بأسماء أعلاج من أهل الغباوة

58. وآها على أبنائنا وبناتنا يروحون للباط في كل غدوة

59. يعلمهم كفراً وزوراً وفرية ولايقدروا أن يمنعوهم بحيلة

60. وآها على تلك المساجد سورت مزابل للكفار بعد الطهارة

61. وآها على تلك الصوامع علقت نواقيسهم فيها نظير الشهادة

62. وآها على تلك البلاد وحسنها لقد أظلمت بالكفر أعظم ظلمة

63. وصارت لعباد الصليب معاقلاً وقد أمنوا فيها وقوع الاغارة

64. وصرنا عبيداً لا أسارى فنفتدي ولا مسلمين منطقهم بالشهادة

65. فلو أبصرت عيناك ماصار حالنا إليه لجادت بالدموع الغزيرة

66. فيا ويلنا، يابؤس ماقد أصابنا من الضر والبلوى وثوب المذلة

67. سألناك يا مولاي بالله ربنا وبالمصطفى المختار خير البرية

68. و بالسادة الأخيار آل محمد و أصحابه أكرم بهم مِن صحابة

69. و بالسيد العباس عم نبيّا و شيبته البيضاء أفضل شيبة

70. و بالصالحين العارفين بربهم و كل ولي فاضل ذي كرامة

71. عسى تنظروا فينا وفيما أصابنا لعل إله العرش يأتي برحمة

72. فقولك مسموع وأمرك نافذ وما قلت من شيء يكون بسرعة

73. ودين النصارى أصله تحت حكمكم ومن ثم يأتيهم إلى كل كورة

74. فبالله يامولاي منوا بفضلكم علينا برأي أو كلام بحجة

75. فأنتم أولوا الأفضال والمجد والعلا وغوث عباد الله في كل آفة

76. فسل بابهم أعني المقيم برومة بماذا أجازوا الغدر بعد الأمانة ؟

77. ومالهم مالوا علينا بغدرهم بغير أذىً منا وغير جريمة

78. وجنسهم المغلوب في حفظ ديننا وأمن ملوك ذي وفاء أجلة

79. ولم يخرجوا من دينهم وديارهم ولانالهم غدر ولاهتك حرمة

80. ومن يعط عهداً ثم يغدر بعهده فذاك حرام الفعل في كل ملة

81. ولاسيما عند الملوك فإنه قبيح شنيع لايجوز بوجهة

82. وقد بلغ المكتوب منكم إليهم فلم يعلموا منه جميعاً بكلمة

83. ومازادهم إلا أعتداء وجرأة علينا وإقداماً بكل مساءة

84. وقد بلغت ارسال مصر إليهم ومانالهم غدر ولاهتك حرمة

85. وقالوا لتلك الرسل عنا بأننا رضينا بدين الكفر من غير قهرة

86. وساقوا عقود الزور ممن أطاعهم ووالله مانرضى بتلك الشهادة

87. لقد كذبوا في قولهم وكلامهم علينا بهذا القول أكبر فرية

88. ولكن خوف القتل والحرق ردنا نقول كما قالوه من غير نية

89. ودين رسول مازال عندنا وتوحيدنا لله في كل لحظة

90. ووالله مانرضى بتبديل ديننا ولا بالذي قالوا من أمر الثلاثة

91. وإن زعموا أنا رضينا بدينهم بغير أذى منهم لنا ومساءة

92. فسل وحرا عن أهلها كيف أصبحوا أسارى وقتلى تحت ذل ومهنة

93. وسل بلفيقاً عن قضية أمرها لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة

94. ومنيافة بالسيف مزق أهلها كذا فعلوا أيضاً بأهل البشرة

95. وأندرش بالنار أحرق أهلها بجامعهم صاروا جميعاً كفحمة

96. فها نحن يامولاي نشكو إليكم فهذا الذي نلناه من شر فرقة

97. عسى ديننا يبقى لنا وصلاتنا كما عاهدونا قبل نقض العزيمة

98. وإلا فيجلونا جميعاً عن أرضهم بأموالنا للغرب دار الأحبة

99. فأجلاؤنا خير لنا من مقامنا على الكفر في عز على غير ملة

100. فهذا الذي نرجوه من عز جاهكم ومن عندكم تقضى لنا كل حاجة

101. ومن عندكم نرجو زوال كروبنا وما نالنا من سوء حال وذلة

102. فأنتم بحمد الله خير ملوكنا وعزتكم تعلو على كل عزة

103. فنسأل مولانا دوام حياتكم بملك وعز في سرور ونعمة

104. وتهدين أوطان ونصر على العدا وكثرة أجناد ومال وثروة

105.وثم سلام الله تتلوه ورحمة عليكم مدى الأيام في كل ساعة

Resumen

Traducción del árabe y comentario de la casida dirigida por unos moriscos de Granada a comienzos del siglo XVI al sultán otomano Bayazid II, tal y como la recoge al-Maqqarī de Tlemcen en su *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ʻiyāḍ.*

Palabras clave: moriscos, Granada, Casida, Bayazid II.

Abstract

Arabic translation and commentary of the qasīdah adressed by some moriscos from Granada to the Ottoman Sultan Bayazid II in the early sixteenth Century, from the book of al-Maqqarī al-Tlimsanī *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ʻiyāḍ.*

Key words: Moriscos, Granada, Qasīdah, Bayazid II.

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LOS TAGARENOS EN BIZERTA A PARTIR DE UNA ESTELA FUNERARIA RECIÉN DESCUBIERTA

*Abdel-Hakim Slama-Gafsi**

Los andalusíes o descendientes de los moriscos llegados de España se instalaron al norte de Bizerta, fuera del recinto urbano amurallado, justo al pie de las murallas y frente al mar. Bizerta conserva hasta hoy día el importante barrio de los Andalusíes (*Hamdlis*)[1].

A lo largo de este trabajo voy a mostrar el impacto de los descendientes de los moriscos emigrados en Bizerta a través de los documentos materiales e inmateriales disponibles.

Un tagareno en un texto epigráfico por primera vez

A finales de marzo de 2006, durante los trabajos de la construcción del teatro en el antiguo cementerio de Sidi Bouhdid o Jbibina, descubrí una porción de lápida en el área excavada por las máquinas de la empresa. Este cementerio, transformado en bosque durante los años ochenta, está situado frente al fuerte de los Andalusíes y cerca del barrio de los Andalusíes o Hamdlis.

La lápida encontrada está realizada en piedra caliza blanca o *Kaddal* y tiene unas dimensiones de 47 cm de altura, 16 cm de anchura y 14 cm de grosor. Posee un epígrafe en árabe tunecino en su cara plana y pulida. La parte superior se encuentra mutilada.

La base inferior, de 14 cm de anchura por 7 cm de altura, estaba fijada a la placa de la tumba. La segunda, superpuesta sobre la primera, de 9 cm de anchura por 6 cm de altura y está decorada con un borde, en cada lado, en forma de ángulo. Esta estela tiene un campo epigráfico de 24,5 cm de altura por 11 cm

* Instituto Nacional del Patrimonio, Túnez.

1. J.D. Latham, «Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History», *Les Cahiers de Tunisie*, V, 1957, pp. 203-252.

de anchura, rodeado por una moldura en relieve de 1 cm El texto, formado por siete líneas de carácteres cursivos en relieve, está dispuesto dentro de bandas o cajas. En general las líneas se conservan en buen estado y poseen puntos sin vocales y sin errores gramaticales. Cabe señalar que la tercera línea se encuentra incompleta y las letras 7 y 8 están borradas por el tiempo. Algunas letras, de un esbelto y elegante trazado, tienen una decoración "geométrica" estilizada. Esta escritura cursiva de tipo espontáneo es muy rara en el corpus tunecino.

En primer lugar aparece la aleya 67 y 68 de la sura XXXVIII («Sad»), seguida directamente por la fórmula habitual acompañada del nombre del difunto:

1. Diles: El mensaje
2. es un mensaje grave y vosotros
3. Desdeñáis oírlo.
4. Esta es la tumba del
5. Indigente que tiene necesidad
6. de Dios, Muḥammad Ibn Muḥammad
7. Aṯ Tagrī

1. قل هو نبئ
2. عظيم أنتم
3. [ع]نه معر[ضو]ن
4. هذا قبر
5. الفقير إلى
6. الله محمد بن محمد
7. الطغري

Se puede constatar que el texto se reduce a una breve alusión al finado y no contiene la profesión o título del difunto, la fecha, la *basmala*: "en nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso", la eulogia y la profesión de fe. Como he señalado anteriormente, falta la parte superior de lápida y a la luz de estas y otras anotaciones en otras lápidas similares me inclino a pensar que la *basmala* estaría en esta parte de la lápida.

Los posibles indicios para fechar y establecer una cronología de la lápida son mínimos. Por sus caracteres externos se puede fechar dentro de los límites del siglo XVII. La grafía es diferente de la escritura de las inscripciones conmemorativas oficiales del mismo siglo en Túnez y en los pueblos andalusíes[2]. La escritura de esta lápida no puede ser de la misma serie.

A pesar de su limitado valor estético y religioso, esta lápida nos indica una información muy importante acerca del origen del difunto. Es la primera vez que tenemos un "Tagri" o tagarino en un documento pétreo.

Tagarenos en Túnez

Se observa que el apellido del difunto se escribe con ط o t y no con ت. La misma observación se aplica también acerca del apellido del copista del manuscrito hecho en el año 1070/1659 y conservado en la gran mezquita de Testour. Este copista se llama Muḥammad Ibn Muḥammad Balansian aṯ-Ṯagrī at-Tastūrī[3]. Los documentos archivísticos estudiados por Rached Limam mencionan el apellido Tagarine al Andalusi en el año 1863[4]: Ahmad Ibn Tagarine al Andalusi tenía una panadería en el pueblo morisco de Medjez el Bab[5].

Las informaciones sobre la palabra Ṯagrī son frecuentes. El viajero francés Thomas d'Arcos, que visitó Testour en 1631, señala: "Sur cette dernière branche [de la Medjerda] les Andaluzes, Tagarins et Catalans ont fondé plusieurs villages"[6].

---

2. A. Slama-Gafsi, «La médersa des Moriscos-Andalous à Tunis», *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes*, 5, 1988, pp. 169-180; id., «Sobre las fuentes públicas en los pueblos moriscos-andalusíes en Tunicia en los siglos XVII, XVIII y XIX», *Homenaje al Prof. L.P. Harvey, Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17, 1999-2002, pp. 313-342; id., «Chrétiens convertis et moriscos-andalous en Tunisie au XVIIe siècle d'après les documents épigraphiques», *Chrétiens et musulmans à la Renaissance,* Tours, 1985, pp. 487-505; id., «Túnez y España en el siglo XVII, a través de los moriscos en Túnez», *Túnez. Tierra de Culturas*, Barcelona-València, 2003, p. 138; id., «Stèle funéraire», en *Tunisie en terre de rencontres et de civilisations,* Túnez, 1992, p. 283; Slama-Gafsi y A. Daoulatli, «Inscription à la mosquée andalouse d'El Aliya», en M. de Epalza y R. Petit, *Etudes sur les moriscos-andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 285-290.

3. A. Hamrouni, «Fahris Mahtuṭ āt Testūr», *Al Hidaya,* 1977, p. 41.

4. «Al andalusiyyūn fī bilād at-Tūnisiyya fī-l-qarn XIX», *Revue d'Histoire Maghrébine,* 23-24, 1981, p. 308.

5. Archives Nationales Tunisiennes, Registre 1862, p. 2, año 1254/1838.

6. A. Sadaoui, *Testour du XVIIe au XIXe siècle, histoire architecturale d'une ville morisque en Tunisie,* Túnez, 1996, p. 39.

En la obra del trinitario español Francisco Ximénez podemos encontrar también informaciones importantes relativas a esta palabra como en el testimonio de este autor acerca de Testour en 1720: "Hay muchos de estos moros andaluces, tagarinos y aragoneses"[7].

Podemos encontrar también informaciones del mismo autor en su obra *Diario de Túnez* acerca de los tagarinos del pueblo de Solimán: "Está al presente habitado de 300 familias de moros andaluces y tagarinos y 600 alarbes"[8]. El testimonio de Ximénez está confirmado por el viajero francés Peysonnel en el año 1724: "Elle fut rebâtie en 1611 par les Maures Andaloux et Tagarins"[9]. Ximénez evoca el mismo tema en su obra *Colonia trinitaria de Túnez*: "Ordinariamente los llaman Andaluces porque vino de la Andalucía la mayor parte, pero se distinguen entre ellos según las provincias de España donde tienen el origen. Hay Catalanes originarios de Cataluña, Tagarinos del territorio de Tarragona, y aún por este nombre entienden todos los Aragoneses…"[10].

Según el arqueólogo francés Georges Marçais, la mezquita mayor de Testour se alza en el barrio de los Tagarinos y fue edificada en el siglo XVII por Muḥammad Tagarino, según la tradición[11].

Por otro lado, Georges Marçais confirma que la fachada de esta mezquita tiene la misma decoración que las fachadas mudéjares de Aragón[12]. Los autores del libro *La cultura islámica en Aragón* abordan el tema más detalladamente: "En Aragón, a diferencia de otros países hispanos, el ramo de la construcción estaba prácticamente copado por la minoría morisca (al menos en las comarcas donde habitaban), por lo que trasladaron todas sus técnicas constructivas desde Aragón a Túnez. Esas técnicas constituyeron en Tunicia importantes novedades, como la cubierta con tejado en lugar de azotea, el ladrillo y el aparejo concertado en muros de carga, plantas mixtas (cuadrada y octogonal) en alminares, elementos ornamentales renacentistas y barrocos, etc."[13].

Por otro lado, muchos moriscos españoles recién emigrados aparecen en los archivos del consulado de Francia en Túnez, estudiados magistralmente por Epalza, como tagarinos. Mustafa de Cardenas aparece en 1635 como "jefe

7. M. de Epalza, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori,* Roma, 1984, p. 219; M. de Epalza y A. Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII-XVIII),* Valencia, 2010, p. 29. L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taybilí,* Zaragoza, 1988, p. 23.
8. M. de Epalza, *op. cit.*, p. 221.
9. M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, p. 136.
10. M. de Epalza, *op. cit.*, p. 225.
11. «Testour et sa grande mosquée. Contribution à l'étude des Andalous en Tunisie», *Revue Tunisienne,* 1942, p. 158.
12. *Ibid.*, p. 160.
13. J.L. Corral, F. Javier Peña, C. Bressel, M. Cervera, C. Carcía y J.M. Pinilla, *La cultura islámica en Aragón,* Zaragoza, 1989, p. 132.

de la nación andaluza y tagarenos"[14]; Baba Alli Andalusi en 1624, Aggi Mamet en 1635, osta Mamet Rombos en 1630, figuran como tagarinos[15].

Los moriscos se identifican también por su origen regional en España. Unos son originarios de Aragón: Mahamet Andaluz Aragonés, Mahmet Jasnadal, Miquel Anriques, Fatima Saragosana, Amat Saragouzano de Zaragoza. Hay también catalanes (Ali Catalán) o mallorquines (Mahamet Mallorquin)[16]. Y aparecen otros apellidos aragoneses como Tarwil (de Teruel), Churia (de Soria)…[17].

Este tema ha merecido la atención de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, que han acumulado pruebas –con una argumentación muy convergente– sobre los moriscos poco antes de la expulsión: "Habría entonces, en Aragón, 63.491 moriscos poco antes de la expulsión… La mayoría se agrupaban a lo largo del Ebro y de sus afluentes… En Cataluña los moriscos fueron siempre poco numerosos, …de siete a ocho mil… La población morisca de la actual provincia de Tarragona se eleva a unos 5.650 individuos"[18].

El apellido Tagarino o Tagareno parece provenir de la palabra árabe *Thagr* o frontera del Islam, como lo confirma Francisco Franco[19], "por lo que podemos concluir que el difunto es de origen fronterizo o *Thagri*"[20]. "Los tagarinos son los habitantes de las regiones fronterizas islámicas, *Thugur* o marcas vecinas de territorios no gobernados por autoridades musulmanas"[21].

Según el arqueólogo francés G. Marçais: "Le pays du Thaghrîîn peut aller du centre de la vieille Castille aux Pyréneés, ou commencer à la rive gauche de l'Ebre, ou se limiter à l'Aragon. Les Tagarinos seront plus proprement et stricto sensu les Musulmans Aragonais"[22].

Epalza ha abordado este problema de los tagarinos de forma más detallada a partir de documentos árabes y españoles y ha mostrado que "En España había servido para designar especialmente a Aragón, donde había una importante población musulmana bajo dominio cristiano"[23]. El mismo autor se ha dedicado a precisar también la relación entre moriscos y tagarinos: "Los moriscos se identificaban también por su origen regional en la Península: … 'tagarenos' tratándose de la Corona de Aragón (Aragón, Baleares, Cataluña,Va-

14. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, XXXIV/2, 1969, p. 254.
15. *Ibid.*, pp. 254, 264 y 279.
16. M. de Epalza y A. Slama-Gafsi, *op. cit.*, pp. 494, 515, 482 y 503.
17. A. Serna, *Imágenes de Túnez*, Madrid, 1979, p. 269.
18. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, p. 77.
19. *Vías y defensas andalusíes en la marca oriental*, Alacant, 1995, p. 173.
20. M. de Epalza y A. Slama-Gafsi, *op. cit.*, p. 37.
21. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes…», p. 254.
22. *Ibid.*, p. 158.
23. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes…», p. 254.

lencia y probablemente Navarra)"[24]. Y volvía sobre el mismo tema en la introducción del libro de Luis F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili* diciendo: "Tagarinos se refiere a los musulmanes del valle del Ebro o Marca superior ath-Thagr Al-Ala; y aragoneses es, en resumen, lo que define la mayoría de los moriscos"[25].

Esta distinción se manifiesta también al nivel lingüístico según el mismo autor: "Hay testimonios de viajeros europeos que confirman que en algunos pueblos (Testur, Solimán…) se seguía hablando y contando en español, tanto en castellano-aragonés como en catalán-valenciano"[26].

¿Tagarenos en Bizerta?

Bizerta representaba una seria amenaza para la navegación española en el Mediterráneo y para la seguridad de los dominos reales como Sicilia, Cerdeña y Nápoles[27]. Con ocasión de la campaña de conquista del reino de Túnez, Bizerta fue ocupada por las tropas españoles de junio de 1535 a septiembre de 1573. Pero los turcos recuperaron esta plaza abandonada definitivamente por el monarca Carlos V en el año 1574.

Bizerta se transformó rapidamente en una base de defensa del territorio tunecino contra posibles ataques marítimos extranjeros, constituyendo la marca superior (*Al-Thagr al-'Alà*). Este nombre distintivo se conserva hasta al protectorado francés en 1881.

Para controlar este espacio accesible, rico y estratégico, tener relación privilegiada con la capital, facilitar las relaciones entre Bizerta y Túnez, y asegurar la ruta que unía las dos ciudades con los importantes puertos (Ghar el Melh o Porto Farina[28], Raf Raf, Ras Djebel, Metline…) y los pueblos moriscos (Kalaat Al Andalus, Alia...) , el poder político turco realizó diversas obras públicas (puentes, calzadas). El puente sobre el río Medjerda cerca del pueblo morisco Kalaat Al Andalus constituye un testimonio elocuente de esta visión política[29].

Estas ricas comarcas atrajeron a los moriscos inmigrantes. Para Uthman Dey (1598-1610), gobernador de la provincia (o *wilayat*) en nombre del poder político y militar de Istanbul, estos moriscos eran "jenízeros sin sueldo"[30]. Rápi-

24. M. de Epalza y A. Slama-Gafsi, *op. cit.*, p. 36.
25. P. 23.
26. «Los moriscos o andalusíes en la historia vivida por los tunecinos», en *Túnez tierra de culturas…*, p. 149.
27. J.B. Vilar, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (S.XVI-XIX)*, Madrid, 1991, p. 360.
28. A. Slama-Gafsi, *Ghar El Melh*, Túnez, 2008, p. 16.
29. A. Slama-Gafsi, «Le pont sur la route de Tunis à Bizerte: est-il une œuvre morisco-andalouse?», *Mélanges Prof. Machiel Kiel*, Zaghouan, 1999, pp. 309-320.
30. J.D. Latham, «Contribution à l'étude des Immigrations andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, p. 41.

damente Bizerta se transformó en el primer puerto militar del reino de Túnez para convertirse progresivamente en la principal base del corso tunecino del Mediterráneo occidental. Esta actividad militar y corsaria ha dejado cierta documentación a partir del siglo XVII[31].

Sin embargo, desafortunadamente los estudios especializados sobre estos aspectos no abundan. Los documentos archivísticos consultados me han permitido conocer dos corsarios tunecinos de origen morisco en Bizerta en el siglo XIX, Marco y Forsado[32].

Por lo que refiere a los descendientes de los moriscos no tenemos muchas informaciones. Los documentos archivísticos del consulado francés en Túnez, estudiados por Míkel de Epalza, mencionan el papel desempeñado por la morisca Fatima Buena en el año 1630[33]. Por su parte, otros documentos tunecinos, estudiados por Rached Limam a base de censos realizados entre 1855 y 1862, revelan que el número de andalusíes se reduce a 38 de un total de 1.366 habitantes. Bizerta contaba con 11 familias moriscas. Hay solamente una que tiene un apellido de clara ascendencia española (María)[34].

Basándonos en la consulta de las fuentes arqueológicas, podemos saber que la fuente pública de Youssef Dey (1610-1637), situada muy cerca del puerto, fue construida por el maestro de obra (*Mu'allam*) 'Alī Ibn Dissīm[35] al Andulsī en el año 1626. Esta fuente pública es uno de los más bellos monumentos arquitectónicos del legado morisco en Túnez. Se caracteriza por su precioso aparejo de dovelas de mármol alternas, negras y blancas, sus tejas redondas de color verde, su arco delimitado por dos columnas de mármol con capiteles de estilo *ḥafṣī.* Su intradós está decorado con una hermosa inscripción en árabe y en osmanlí[36].

Además de los aspectos mencionados relativos a los moriscos, tenemos algunas informaciores acerca de la población en Bizerta. Según la crónica de Sandoval, Bizerta no pasaba de ser en 1534 un "pueblo de ochocientos vecinos"[37]. En el año 1587, contaba con cinco mil habitantes, según las informaciones de Lanfreducci y Bosio[38]. En el año 1624, Salvago confirma este número[39]. Un siglo después el trinitario español Francisco Ximénez afirma durante su visita en

31. N. Djelloul, *Les fortifications côtières ottomanes de la Régence de Tunis (XVIe –XIXe siècles)*, Zaghouan, 1995, p. 159.
32. A. Slama-Gafsi, *Binzart wal bahr (Bizerta y el mar)*, Bizerta, A.S.M. de Bizerta, p. 26 (sin fecha).
33. «Moriscos y andalusíes…», p. 262.
34. *Ibid.*, p. 309.
35. M. de Epalza y A. Slama-Gafsi, *op. cit.*, p. 485.
36. A. Slama-Gafsi, «Túnez y España…», p. 141.
37. J.B. Vilar, *op. cit.*, p. 356.
38. «Costa e discorsi di Barberia», trad. de P. Granchamp, *Revue Africaine*, 322, 1925, p. 133.
39. «Africa overo Berbaria», trad. de P. Grandchamp, «Une mission délicate en Barbarie au XVIIe siècle», *Revue Tunisienne*, XLIV, 1937, p. 133.

1726: "Bizerta es habitada de turcos, moros andaluces y beduinos. Los Andaluces serán cien familias"[40]. A través del informe del comandante militar francés Perrier, sabemos que en Bizerta había en 1878 cuatro mil habitantes. La población en el barrio de los Andalusíes alcanzaba los 300 habitantes[41]. En 1975 Bizerta contaba con 13.559 habitantes y 1.441 individuos en el barrio de los Andalusíes[42].

Como se ha visto, la documentación disponible no puede reflejar muy bien la situación de los andalusíes en Bizerta y sus orígenes. El estudio del urbanismo en el barrio de los Andalusíes puede iluminar un poco este problema.

Como es sabido la llegada de los moriscos a Túnez a principios del siglo XVII contituyó un acontencimiento importante en este sentido. Se le atribuye la puesta en valor de regiones arruinadas por la guerra hispanoturca y el desarrollo de un urbanismo completamente ajeno al del país. Los moriscos procedentes de España desarrollaron un modelo de espacio urbano diferente del que existía allí.

Actualmente este espacio urbano se articula en torno a una vía principal más o menos rectilínea, cruzada a derecha por varias calles secundarias casi rectilíneas de una manera más o menos ortogonal. Este trazado regular y geométrico da lugar a manzanas de formas rectangulares de talla similar. Las parcelas yuxtapuestas con sus patios son de forma regular.

Delante de la única mezquita del barrio de los Andalusíes había una pequeña plaza más o menos regular decorada con una fuente pública que desapareció durante los trabajos de la construcción del muro que separaba el barrio de los Andalusíes del cementerio del 'Aïn.

Hay que hacer notar que en este barrio no podemos encontrar el dédalo de calles, callejuelas irregulares, estrechas y callejones sin salida que caracterizan las otras partes de la ciudad (la Medina, la Kasbah y la Ksibah) y las medinas o ciudades árabes en general. Conviene señalar aquí que los moriscos pusieron en valor regiones arruinadas y desarrollaron un urbanismo ajeno al país.

Además de los aspectos mencionados, una descripción anónima de 1573 nos presenta la ciudad de Bizerta como "población de medio porte pero bien fortificada y con espléndido y concurrido puerto"[43]. Por otro lado, en un plano hecho en 1562 por Paolo Forlani, el litoral aparece protegido por torres y dominado por un castillo sobre una empinada roca[44]. En otro plano de 1613 Bizerta figura con su puerto fortificado, un canal de acceso, su bahía y su albufera[45].

---

40. M. de Epalza, «Nuevos documentos…», p. 216.
41. N. Dougui, H. Bouaita, A. Braham y M. Ben Jaloul, *Bizerte. Idendité et mémoire*, Bizerte, 2000, p. 27 y 49.
42. *Sauvegarde et Mise en Valeur de la Médina de Bizerte*, p. 7 (sin lugar, sin fecha).
43. J.B. Vilar, *op. cit*., p. 361.
44. *Ibid*., p. 354, foto 284.
45. *Ibid*., p. 364, foto 296.

En efecto, Bizerta aparece en un plano hecho antes del protectorado francés (1881) y sobre un cabo y protegida por una poderosa muralla[46], flanqueada por ocho torreones, y acostada al fuerte de España o fuerte de los Andalusíes, y por la ciudad satélite de la Kasbah completamente amurallada. La muralla norte se desarrolla en línea recta, flanqueada al noroeste por el fuerte de España o fuerte de los Andalusíes y da acceso al barrio de los Andalusíes a través de la puerta de los Andalusíes, hoy desaparecida[47]. Esta muralla, construida entre 1750 y 1753, según la obra de Djelloul[48], está provista de un pasaje de ronda que domina toda la ciudad y todos los contornos.

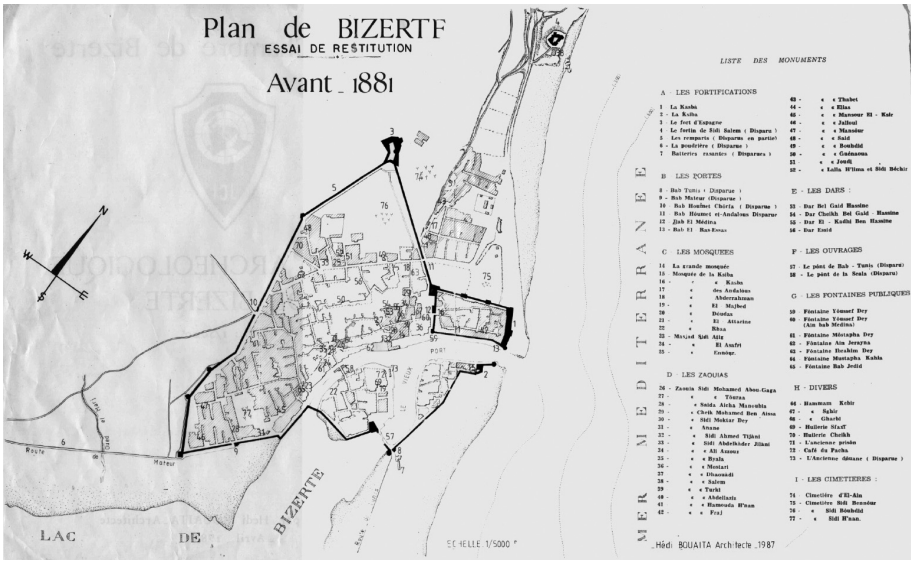
Los documentos estudiados por Harvey nos proporcionan otras informaciones acerca de la contribución de los moriscos a estas obras. Según el cronista morisco Aḥmad al Ḥadjarī al Andalusī, alias Ehmad Bejarano, es el arquitecto morisco Al Ḥadj Mūsa, conocido como Yamiro al Andalusī al Garnaṭī, quien restauró el puerto de Bizerta durante el reino de Mūrad Dey (1637-1640), gobernador de la provincia turca de Túnez[49]. El fuerte de España, llamado la

46. N. Dougui *et al.*, *op. cit.*, p. 48.

47. *Ibid.*, pp. 27 y 58.

48. N. Djelloul, *op. cit.*, t. 1, p. 165, J.B. Vilar, *op. cit.*, p. 359.

49. «The morisco who was Mulay Zaydan's spanish Interpreter Ahmed ben Qasim Ibn al-Faqih Qasim ash-Shaikh al Hajari al-andalusi», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* VIII/1, 1959, p. 78.

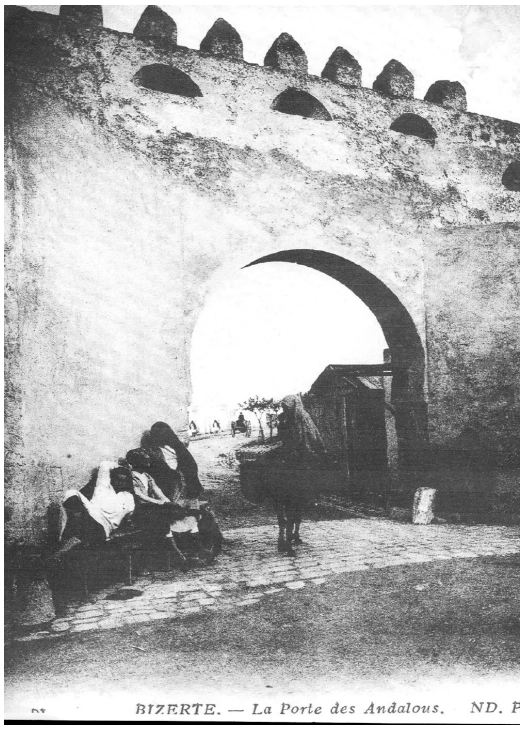


"qalaa" en los documentos turcos estudiados por A. Temimi[50], fue construido sobre una colina o *kudya* por el caid Ferrat o Farhat, según las informaciones de los viajeros Lanfreducci y Bosio en el año 1587[51]. A las órdenes de Ily Ali (Elchi Ali, convertido al islam), esclavo calabrés y pachá de Argel en el año 1570, este fuerte fue terminado probablemente por los españoles que ocuparon la ciudad entre junio y septiembre de 1573 o por los moriscos[52].

Este fuerte, que tenía la forma de una estrella de cinco puntas, típica de los fuertes militares españoles de la época, puede ser una obra de los moriscos tagarenos refugiados en Bizerta después de la expulsión. Un indicio importante puede confirmar esto. Como he señalado, la lápida funeraria fue descubierta en el cementerio de Sidi Bouhdid, situado frente al fuerte de los Andalusíes y junto al cementerio del ʿAïn o el cementerio de los Andalusíes. Estos dos cementerios están separados solamente por la muralla noreste que va del fuerte de los Andalusíes hasta la muralla de la Kasbah.

A la luz de estas observaciones puedo decir que los dos cementerios, el fuerte de los Andalusíes y el barrio de los Andalusíes han constituido un conjunto unido, dominado probablemente por los moriscos tagarenos vecinos del difunto.

50. *Dirasat fi at-tarikh al utmani*, Túnez, Fondation Temimi, 2009, p. 235.
51. *Ibid.*
52. N. Djelloul, *op. cit.*, t. 1, p. 172.



Este fuerte, que pudo contener 200 jenízaros según las informaciones de Lanfreducci y Bosio, confirmados por Salvago en 1624[53], destacaba de la muralla de la ciudad. Desafortunadamente, tanto la muralla como el fuerte han sufrido bastante en avatares bélicos, después de la llegada de los moriscos, durante la Segunda Guerra Mundial, la batalla de Bizerta en 1961[54] y durante las obras de restauración realizadas antes de que asumiera la dirección de obra en 1992.

En conclusión, puedo decir que el impacto de los moriscos fue importante en Bizerta, a partir de los documentos estudiados. La inscripción descubierta en una zona dominada por estos supone un testigo incontestable. El fuerte de los Andalusíes, la puerta de los Andalusíes, el barrio de los Andalusíes, con su mezquita de los Andalusíes y la fuente de los Andalusíes, desaparecida hoy día, se conservan aún en la memoria colectiva de los habitantes actuales y en unos documentos del siglo XIX, lo que indica la presencia e impacto de los moriscos o tagarenos en Bizerta.

53. N. Dougui *et al., op. cit*., p. 78.

54. A. Menaja, *La bataille de Bizerte,* Túnez, 1984, p. 68.

Resumen

A partir de la noticia del primer descubrimiento de una lápida funeraria de un morisco en Bizerta, se analiza la presencia y el impacto de los moriscos y sus descendientes en esta zona de Túnez desde perspectivas históricas, demográficas y urbanísticas.

Palabras clave: moriscos, Túnez, Bizerta, tagarenos.

Abstract

Notice the first discovery of a tombstone of a Morisco in Bizerte. The work analyzes the presence and impact of the Moriscos and their descendants in this area of Tunisia from an historical, demographic and urban perspective.

Key words: Moriscos, Tunis, Bizerta, Tagarins.

LA INMIGRACIÓN MORISCA EN TÚNEZ. SU INFLUENCIA EN EL ÁMBITO ECONÓMICO-CULTURAL Y EN LA CONFORMACIÓN DE LA MODERNA NACIONALIDAD TUNECINA

*Juan B. Vilar**

Nota preliminar

Mi aportación es una síntesis reelaborada y actualizada de diferentes estudios que he realizado en los últimos veinte años sobre el exilio morisco-andalusí en Túnez, y la contribución de este colectivo al proceso modernizador de ese país y a la conformación de la actual nacionalidad tunecina. Entre esas aportaciones deseo mencionar expresamente dos libros aparecidos en 1991 y 1992 sobre la cartografía hispánica de Túnez[1] y sobre el éxodo morisco[2], publicados respectivamente por la Agencia Española de Cooperación Internacional y por la murciana Real Academia "Alfonso X el Sabio", y prologados ambos por nuestro recordado amigo, colega y maestro el Dr. Míkel de Epalza Ferrer, a quien tributamos con el presente Congreso un muy merecido homenaje.

Los flujos migratorios moriscos hacia Túnez antes y después del decreto de expulsión

La expulsión de los moriscos entre 1609 y 1614, acaso el acontecimiento más trascendente de la historia española en el siglo XVII, tuvo inmediata repercusión

* Universidad de Murcia.

1. J.B. Vilar, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Túnez (s. XVI-XIX) / Cartes, plans et fortifications hispaniques de la Tunisie (XVIe.-XIXe. s.)*, prólogo de M. de Epalza, Madrid, 1991 (en especial cap. V y ss.: "Mapas sectoriales de Túnez", pp. 314-467).
2. J.B. Vilar, «Murcia y el Levante peninsular en la inmigración morisca en Túnez», en J.B. Vilar, *Los moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela*, prólogo de M. de Epalza, Murcia. 1992, pp. 193-229.

en la Regencia turca de Túnez, convertida en uno de los principales países de destino. No podía ser de otra forma, y no sólo por razones de proximidad geográfica y por las circunstancias singularmente propicias que se dieron en esta ocasión, a las que después he de referirme, sino también por la reputación bien fundada de que gozaba Túnez entre los musulmanes españoles como país tolerante y acogedor, reputación acreditada por una tradición multisecular de ser el refugio preferido por los inmigrados de Al-Andalus. Como refiere Luis F. Bernabé Pons[3], Túnez representaba para ellos "la nación [morisca] en lugar seguro".

Esa opinión mantendrá toda su vigencia para el siglo XVI en relación con la Tunicia hafsí, fomentada por cuantos moriscos, de regreso del preceptivo viaje a La Meca, establecían comparaciones entre los diferentes países visitados. Sobre el particular no se sabe demasiado, dado el carácter esotérico de tales viajes, al menos contemplados desde España, pero no faltan testimonios[4].

Con anterioridad a la expulsión, Túnez emerge ya como uno de los dos o tres principales puntos de recepción del espontáneo drenaje de moriscos dirigido al norte de África. Para Louis Cardaillac[5] esta emigración se canalizaba por tres rutas clandestinas principales: la que pasando por Aragón, el Pirineo y el SE francés, se prolongaba por vía marítima hasta Túnez; la ruta Cartagena-Argel, y la de Andalucía-Marruecos. La primera de esas rutas es acaso la mejor documentada[6], por más que deba subrayarse que no era la única que conducía al antiguo reino hafsida, dado que los moriscos marchaban también directamente allí, sobre todo desde el litoral valenciano, Murcia y Baleares, por no hablar de quienes lo hacían vía Italia o rebotados desde territorios magrebíes que les eran menos propicios, la Regencia de Argel en primer lugar.

Epalza alude al goteo de moriscos que precedió a la emigración masiva de 1609-1614. En cuanto a la ruta franco-aragonesa afirma que en el momento de la expulsión "… ya algunos emigrantes estaban instalados en el sur de Francia y colaboraron en el tránsito de los expulsados aragoneses, como el Dr. Calatrava, de Almonacid de la Sierra, instalado en Marsella"[7]. Los itinerarios se-

3. L.F. Bernabé Pons, «La nación en lugar seguro: los moriscos hacia Túnez», en V. Fanjul Marlé (coord.), *Cartas de la Goleta. Actas del Coloquio Internacional "Los moriscos y Túnez" (noviembre, 2008)*, Túnez, 2009, pp. 107-118.

4. Véase por ejemplo M. de Epalza, «Deux récits bilingues (arabe et espagnol) de voyageurs vers l'Orient qui passent par Tunis (XVe et XVIe siècles)», *Les Cahiers de Tunisie,* XXVI, 103-104, 1978, pp. 35-52.

5. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, prefacio de F. Braudel, Madrid, 1979, p. 79 (hay múltiples ediciones de la versión original francesa, y traducción al árabe de A. Temimi, Tunis, 1983 –2^{a} ed., Zaghouan, 1989–). *Vid*. también H. Ch. Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, estudio preliminar y notas de R. Benítez Sánchez-Blanco, trad. de J. Lorenzo Miralles, Alicante, 2001, pp. 341-440.

6. AHN, Inquisición, legs. 193, nº 10; 196, nº 19 (citados por L. Cardaillac, o*p. cit.).*

7. M. de Epalza, «El escritor Ibrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», introducción a L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, p. 7.

guidos por los emigrados en el SE francés han sido investigados, entre otros, por L. Cardaillac, L. López-Baralt y A. Irizarry, M. de Epalza, C. Ansón, J. Fournel-Guerin y H.E.J. Stanley[8].

De la relevancia del objetivo tunecino en estas emigraciones furtivas baste decir que Carlos V estimó oportuno incluir la prohibición de las mismas, y la persecución de los inmigrados, en el tratado que en 1535 firmó son su protegido Mulay Hassan en el momento de restablecerle en el trono. Tampoco los moriscos peninsulares andaban ayunos de noticias sobre cuanto acontecía en el país magrebí, a la sazón estrechamente vinculado a España. Si Lepanto y la campaña de don Juan de Austria en Túnez les entristeció[9], sucedió todo lo contrario al saberse de la pérdida por España de La Goleta en 1574, y de la definitiva expulsión de los cristianos españoles de aquellos parajes.

Refiere Cardaillac al respecto[10] que en los más recónditos pueblos de Aragón y Castilla los moriscos comentaban el acontecimiento, y en tanto ellos seguían con avidez estas noticias, los otros habitantes, los cristianos viejos, se mostraban bastante indiferentes por tan lejanos sucesos. Cardaillac, siguiendo un proceso inquisitorial, trae a colación un caso, el del pueblo aragonés de Cariñena, donde así como en sus alrededores, "… los moriscos hazían regozijos y estaban alegres; [el declarante] le preguntó al dicho morisco: ¿Vosotros qué tenéis que estáis tan alegres?; el dicho morisco le dixo que porque el turco a tomado una fortaleza, y no se le acuerda el declarante qué nombre dixo, y diziéndole si dixo La Golera o Túnez o el Fuerte, dixo que no se acuerda"[11].

Decretada la expulsión, un nutrido contingente de aragoneses, castellanos y algunos de la baja Cataluña tomaron el camino de Túnez por la vía francesa ya mencionada. Otros de igual procedencia lo hicieron desde Italia, en tanto que valencianos, murcianos, algunos andaluces y los de las Islas Baleares alcanzaban el litoral de Túnez desde los puertos argelinos donde habían desembarcado, desde Italia, Francia, diferentes dependencias de la Puerta, o directamente[12].

El grupo aragonés parece haber sido el más numeroso en esta inmigración. Muy aculturados en cuanto a la lengua, dado que hablaban casi exclusivamen-

---

8. Citados por M. de Epalza, «El escritor Ibrahim Taybili...». *Vid*. también Id., «Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe s.)», *Islamochristiana*, 8, 1982, pp. 166-167. Múltiples noticias a su vez en L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico...*

9. Sobre el impacto de la episódica ocupación española de Túnez en el XVII, vid. J.B. Vilar, «La ocupación de Túnez por España en 1573 y la fundación de la ciudadela de *Nova Arx* a través de dos cartas de Don Juan de Austria a Guzmán de Silva, embajador español en Venecia», en A. Temimi (ed.), *Melanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, t. II, pp. 721-734.

10. L. Cardaillac, *op. cit*., p. 81.

11. *Cfr. Ibídem*, pp. 81-82.

12. Véase estado de la cuestión sobre el tema, con resumen y análisis crítico de aportaciones precedentes en A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978 (especialmente cap. 11: "La diáspora morisca", pp. 225-245).

te castellano, con ellos tiene que ver la mayor parte de los manuscritos de controversia religiosa, escritos en la lengua de Cervantes con caracteres aljamiados –en ocasiones incluso latinos– conservados en su mayoría en las bibliotecas de España e Italia, y que han sido recopilados, entre otros, por E. Saavedra[13], F. Guillén Robles[14], J. Ribera –con M. Asín Palacios–[15], L.P. Harvey[16] o A. Vespertino Rodríguez[17], y estudiados a partir de los ya mencionados por A. González Palencia, P. Gil, C. López Morillas, L. Cardaillac, M. de Epalza, M. Fierro, M. García-Arenal, A. Labarta, etc., dado que afortunadamente son legión.

Se conocen relativamente bien las manifestaciones literarias en lengua castellana de los moriscos expulsos y de sus descendientes inmediatos, pero bastante menos la literatura en árabe de esos exiliados, sobre la cual contamos con aportaciones puntuales como las de M. de Epalza (con R. Petit)[18], L.F. Bernabé Pons[19], L. López-Baralt[20], A. Vespertino Rodríguez[21], o A. Gafsi-Slama[22], quienes nos remiten a los textos conservados, de interés histórico-documental sobre todo (cartas, testimonios, inscripciones funerarias y ornamentales, etc.), pero también propiamente literarios, como los conocidos *malouf* o cantos y poemas musicales, y los de contenido religioso (los más numerosos), unos y otros de neta raigambre andalusí o evocadores de la patria perdida.

Todo ello nos lleva a la debatida cuestión del grado de arabización de la población morisca en el momento de la expulsión. El conocimiento de la lengua árabe era sin duda signo de afirmación de la identidad de esa minoría española, aunque no tanto como la religión islámica, dado que tal conocimiento era minoritario, y con frecuencia superficial, en una población en avanzado proceso de castellanización, y en determinadas áreas del frente oriental de la Península, de catalanización, a juzgar por los testimonios conservados[23].

---

13. E. Saavedra, *Índice general de la literatura aljamiada*, Madrid, 1878 y 1889.
14. F. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889.
15. J. Ribera y M. Asín [Palacios], *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.
16. L.P. Harvey, *The Literary Culture of the Moriscos*, Oxford, 1958.
17. A. Vespertino Rodríguez, «Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos», *Estudios Románicos*, 5, 1989, II, pp. 1420-1439 (*Homenaje al Prof. L. Rubio*).
18. M. de Epalza y R. Petit (eds.), *Recueil d'Etudes sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973.
19. L.F. Bernabé Pons, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, 1992.
20. L. López-Baralt, *Un Kâma Sûtra español*, Madrid, 1992.
21. A. Vespertino Rodríguez, «La literatura aljamiado-morisca del exilio», en M. de Epalza (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món christià*, Barcelona, 1994, pp. 183-194.
22. A. Gafsi-Slama, «Aproximación al estudio de los textos en árabe de los morisco-andalusíes en Tunicia», *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 413-429.
23. *Vid.* B. Vincent, «La langue des morisques», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (Túnez), 1989, pp.

En tanto la inmigración morisca era asimilada con relativa celeridad por los países islámicos de recepción desde Marruecos a Turquía, Túnez constituye un caso particular. Aquí la colectividad criptomusulmana llegada de España mantuvo su personalidad y peculiaridades tanto en razón de la cuantía de sus efectivos y la concentración de que fue objeto en una región de extensión limitada, como por las peculiares circunstancias que se dieron en el asentamiento de la misma.

De un lado en la capital de la Regencia la inserción de los recién llegados se vio favorecida por la decidida protección que les prestó el influyente Sidi Abū al-Gayṯ, o Bulgayz, acaudalado árabe tunecino director y administrador de fundaciones piadosas, que les dedicó parte de los fondos benéficos por él controlados, reunió a los inmigrados en instituciones expresamente creadas para ellos, les protegió contra reacciones xenófobas, e hizo que determinadas familias acogieran otra morisca. Aunque les permitió que mantuvieran su personalidad cultural e incluso que completaran su instrucción islámica en castellano, sus directrices a medio plazo se revelaron eficazmente asimilacionistas[24].

El otro y principal protector de los moriscos fue el gobernador turco Uṯmān Dey, enérgico y eficiente gobernante que supo frenar el caos político-administrativo y las interminables reyertas a que se veía abocado el país desde las décadas iniciales del siglo XVI. Uṯmān, a quien no se escapaba que en el fondo de esa inestabilidad y agitaciones se hallaba la realidad evidente de la imposición al país de una exigua minoría militar, la turca, aceptada por necesidad por la población árabo-bereber para conjurar una amenaza mayor, la dominación cristiana y española, imposición aquélla tanto más inestable y discutida conforme fueron variando las circunstancias históricas que aconsejaron inicialmente el protectorado otomano, vio en la llegada masiva de los moriscos la posibilidad de un mejor equilibrio en el panorama étnico-cultural tunecino en beneficio de la precaria dominación de la Sublime Puerta[25].

181-188; Id., «Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán», en E. Lorenzo Sanz (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla-León, África y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, pp. 369-378; L. Cardaillac, *op. cit*. Uno y otro autor remiten a las fuentes y documentación disponibles.

24. M. de Epalza, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq Al-Andalus*, 16-17, 1999-2000, pp. 145-176. *Vid*. también A. Temini, *Le Gouvernement ottoman et le probleme morisque*, Zaghouan, 1989. *Vid*. a su vez M. Razûq, «Les inmigrés andalous au Maghreb (Tunisie et Algèrie)», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 43-44, 1986, pp. 146-199; N. Zbiss, «La Tunisie, terre d'accueil des morisques venus d'Espagne au début XVIIe. siécle», *Actes du IVe. CIEM*, Túnez, 1990, pp. 337-342.

25. Véanse, entre otros, J. Penella Roma, *Los moriscos españoles emigrados al norte de África después de la expulsión de 1609*, Barcelona, 1970, 3 vols. (multicopista) –tres capítulos publicados en francés en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit*.–; H. Pieri, «L'accueil par des tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque», *Ibla*, XII, 118, 1968, pp. 63-70; J.D. Latham, «Towards a study of Andalusian history», *Les Cahiers de Tunisie,* 19-20, 1957, pp. 203-252; Id., «Contribution à l'étude de l'inmigration andalouise et leur place dans l'histoire de la Tunisie», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit*., pp. 21-63; A. Turki, «Documents sur le dernier exode des Andalous en Tunisie», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit*., pp. 114-127; A.J. Hess, «The Moriscos: an Ottoman fifth column in sixteenth-century Spain», *The American Historical Review*, 84,

A tal fin, después de haber pacificado el país, con gran visión política creó una nueva comunidad, la andalusí, con personalidad y estatuto jurídico propios, a la que instaló en puntos concretos en condiciones harto favorables, y que por su carácter moderno y expansivo –introdujo técnicas artesanales y agronómicas bastante más avanzadas que las usuales en el país– estaba llamada a convertirse en sólido punto de apoyo de sus protectores otomanos. El resultado fue, como refiere Míkel de Epalza[26], "…la creación de un auténtico grupo étnico, coherente e inasimilable, al menos en los primeros tiempos", o en frase de un escritor morisco tunecino "sus genízaros sin sueldo"[27]. Tal política protectora sería ratificada y reforzada mediante un firmán del sultán otomano de 6 de julio de 1615, que reconocía a los moriscos inmigrados en el deyato tunecino (*mudayyal* o "mudéjares" se les llama en el texto turco) rango de minoría con entidad propia, en igualdad de condiciones con las otras minorías nacionales en que se apoyaba la Sublime Puerta para controlar y administrar sus vastos dominios[28].

Los fundamentos islámico-culturales del colectivo inmigrado

Tanto o más que la integración en el país, urgía a los moriscos recuperar por entero sus raíces religiosas y culturales. Aún los sinceros musulmanes no dejaban de tener arraigadas, en diversa medida, creencias y prácticas cristianas en las que habían vivido, siquiera externamente, desde su nacimiento. El morisco refugiado en Túnez, Juan Alonso Aragonés, musulmán observantísimo, alertará por ello a sus compañeros de exilio, exhortándoles a desterrar de su espíritu toda huella de cristianismo, bajo pena de condenación eterna[29].

Prevenciones que sin duda no eran ociosas, por más que la mayoría de sus correligionarios en Túnez fueran sinceros musulmanes, como lo subraya

---

1968, pp. 1-25; A. Temimi, «Le Gouvernement ottoman face au probleme morisque», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 23-24, 1981, pp. 249-262 (reimpreso en *Les Morisques et leur temps*, Table Ronde Internationale, Montpellier, juillet 1981, París, 1983, pp. 297-313). Sobre la inmigración morisca en Túnez y su inserción en la sociedad tunecina existe extensa bibliografía recogida en considerable medida en tres repertorios: M. de Epalza, «Recherches récentes sur les emigrations des 'moriscos' de Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie,* XVIII, 1970, pp. 139-147; Id., «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972),* Madrid, 1978, pp. 427-442; R. Petit, «Bibliographie generale», *Recueil d'études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 9-15.

26. M. de Epalza, «Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos…», p. 430.

27. Texto de Ibn Abd al-Rafi, citado por J. Oliver Asín, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope. Estudio del Ms. de la Colección Gayangos», *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 409-456.

28. Vid. A. Temimi, *Études d'histoire morisque* | *Dirâsât fi al-târij al-mûrîskî al-andalusî*, Zaghouan, 1993, pp. 77-90.

29. *Vid.* exhortación literal de Aragonés a sus correligionarios, en L. Cardaillac, *op. cit.*, p. 91.

Muhammad Alguacir, uno de ellos, a quien se refiere Mercedes García-Arenal[30], para quien no ya en la emigración, sino en la propia España, el morisco difícilmente traicionaba su ley no obstante acechanzas y persecuciones[31]. Sin embargo, por otras fuentes, en particular los manuscritos de controversia, consta que la aculturación entre algunos moriscos era tan intensa que no solamente habían abandonado la práctica de la fe islámica sino también olvidado su lengua y cultura ancestrales. Su reeducación en Túnez hubo de cubrir por tanto ambos frentes, empeño laborioso en el que, en ocasiones, se tuvo que partir de cero, escribiéndoles catecismos musulmanes en español. Como subrayaría uno de los catequistas[32], ciertos catecúmenos "…no alcanzan la lengua arábiga ques la perfecta, y neçesitando de esta vulgar castellana ques en la que Dios permitió se criasen sin poder aprender la otra, a sido fuerça el haçerles este tratado".

Desde luego el grado de hispanización de los inmigrados resultaba más que estimable en el momento de su llegada a Túnez, al punto de generar en éste y otros países del Magreb un florecimiento literario que, para algunos estudiosos de esta minoría, es muy digno de figurar con entidad propia entre las corrientes específicas de nuestro Siglo de Oro. En efecto, para Julio Samsó, por ejemplo, "…los moriscos serán en Túnez (como en otros países del África del Norte) embajadores no ya de una cultura hispanoárabe ya muerta, sino de una cultura fundamentalmente española y renacentista, aunque en ella asome el sustrato andalusí"[33]. Sus literatos conocían bien los clásicos castellanos, incluidos los coetáneos de la expulsión. Así Ibrahim Taybili (antes Juan Pérez), afincado en Testour, autor de un poema de 5.000 versos en octavas reales y buen conocedor de Cervantes (el *Quijote*) y de los libros de caballerías (que denosta), sin perjuicio de dedicar al Profeta Muhammad varios poemas (en sonetos).

Bien es cierto que tan positiva opinión sobre el grado de hispanización de la elite intelectual morisca dista de ser unánime. Para Álvaro Galmés de Fuentes, por ejemplo, la integración de la minoría morisca en el contexto español ambiental no fue tan lejos como se ha pretendido, por cuanto tal percepción obedece a que la historiografía ha utilizado de forma preferente "testimonios desde la perspectiva cristiana, en particular documentos de la Inquisición, que ofrecen una visión partidista de los moriscos"[34]. A su juicio la realidad era otra.

---

30. M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma,* Madrid, pp. 279-299.

31. Vid. L. Cardaillac, *op. cit.*, p. 96. Sobre igual temática véase M. Turki, «Les Andalous Morisques en Tunisie à la recherche d'un univers mythique et religieux personal», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (Tunez), 1989, pp. 79-180.

32. Cfr. L. Cardaillac, *op. cit.*, p. 171. Vid. también M. de Epalza, «La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Maghreb (XVIIe. siécle)», *Revue d'Histoire Maghrébine,* 59-60, 1990, pp. 73-78.

33. J. Samsó, «Los moriscos y la cultura norteafricana», *Cuadernos. Historia 16*, 97, 1997, p. 28.

34. A. Galmés de Fuentes, «La conversión de los moriscos y su pretendida aculturación», en R. Gil Grimau (dir.), *La política y los moriscos en la época de los Austrias. Actas del Encuentro (diciembre 1998)*, Madrid, 1999, p. 157.

Conservaron la fe islámica como eje central de su entidad, y por extensión el apego a su lengua, cultura y tradiciones ancestrales en mucha mayor medida de lo que suele decirse. Hasta el punto de que no obstante evidentes concesiones a la lengua y cultura del entorno, e incluso a aportaciones reseñables como las estudiadas por Luis F. Bernabé Pons[35], como refiere Rodolfo Gil[36], "llegaron a ser extraños en su tierra".

Cuestiones como éstas, o las derivadas del lógico rechazo de los recién llegados por parte de vastos sectores de la población al sentirse perjudicados en sus intereses por la competencia de los inmigrantes, por no hablar de las privaciones inherentes a toda inmigración forzosa y al asentamiento en un país extraño, nos invita a intuir las penalidades sufridas por la diáspora morisca en Túnez, sobre las cuales no faltan testimonios concretos[37]. Aun cuando aquí la acogida resultó por lo general más bonancible que en la mayor parte de los puntos de recepción situados en Argelia y Marruecos, no por ello dejó de conllevar toda suerte de tribulaciones y angustias físicas, y sobre todo morales, inherentes a todo exilio.

Ahora bien, no faltan autores reseñables que relativizan el exilio como tragedia tanto personal como colectiva, e incluso el alcance traumático de la precedente expulsión. Entre ellos L. Cardaillac, quien de entrada rebaja la carga negativa de ésta al situarla en el contexto europeo del momento, en que por doquier se estaba produciendo la perfilación y reafirmación de estados nacionales con un sentido reduccionista: prescindir de las minorías; en España de las minorías religiosas, o por mejor decir, religioso-culturales. Esfuerzo asimilista que se remonta en Castilla al bajo Medievo, y se acentuará a partir de la unificación española con los Reyes Católicos, culminando a comienzos del siglo XVII con la expulsión de los últimos refractarios: el colectivo morisco no asimilado[38].

En cualquier caso conviene también Cardaillac en que la forzada asimilación de esa como de las demás minorías conllevaría la negación de su identidad, y llegado el caso (como sucedió con los moriscos) se recurrirá a la represión, a la deportación e incluso a la eliminación física de los diferentes. Técnicas asimilistas que en mayor o menor medida el exiliado hubo de sufrir también en Tunicia y en los otros países de destino.

---

35. L.F. Bernabé Pons, *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada, 1998, pp. 37-42; Id., *El cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taybili*, Zaragoza, 1988; Id., «L'ecrivain morisque hispano-tunisien Ibrahim Taybili», en M.H. Fantar y S. Khaddar-Zangar (coords.), *Mélanges d'Archéologie, d'Epigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Tunis, 2001, pp. 247-272.

36. «La marginalidad de los moriscos, un fenómeno impuesto», en M.H. Fantar y S. Khaddar-Zangar (coords.), *op. cit.*, p. 175.

37. L. López-Baralt, «La angustia secreta del exilio: el testimonio de un morisco de Túnez», *Actes de la I Table Ronde du C.I.E.M. sur la Literatura aljamiado-morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*, Tunis, 1986, pp. 55-80.

38. L. Cardaillac, «El problema morisco y el descuaje del Islam peninsular», en J.B. Vilar (ed.), *Murcia, frontera demográfica en el sur de Europa (I y II Jornadas de Inmigración Magrebí, marzo 1993-mayo 1994*, Murcia, 1995, p. 14 (pp. 11-20).

La geografía morisca de Túnez

El colectivo inmigrado se agrupó desde su llegada en los núcleos urbanos ya existentes, sin perjuicio de establecerse también en el ámbito rural inmediato a aquellos. A su vez, en parajes más apartados donde fundaron nuevos asentamientos.

"Grupo tras grupo –anota el recientemente desaparecido historiador y arqueólogo Slimane M. Zbiss (o Sbiss)[39], ilustre descendiente de una familia morisca levantina apellidada Llopis en la patria de origen–, arribaron estas colonias de españoles para instalarse en diferentes barrios de la ciudad de Túnez (Sidi Bu Said, etc.). Después de haber ocupado todo el espacio disponible en Ras ed-Darb, donde instalaron su *morkad* o mercado, los llegados posteriormente hicieron lo propio en el arrabal de Bab Souika o barrio de los Andalusíes, llamado así en recuerdo de sus primeros pobladores, los musulmanes españoles llegados en el siglo XIII con Ar-Ramimi. El sector de los huertos extramuros no tardó en ser invadido. Allí surgió otro arrabal netamente español, conocido con el nombre castellano *Vega*, vocablo arabizado luego en Biga".

Y añade seguidamente: "La expansión prosiguió por las inmediaciones de la ciudad, tanto al N. como al S. Tales son los orígenes de las dos barriadas actuales conocidas como as-Sabhha o *Salinas* […]. La distribución de los recién llegados por el país no representó dificultad alguna. Los agricultores moriscos recibieron (de Utmān Dey) diferentes predios abandonados, en los cuales surgieron pueblos de aspecto español. En los alrededores de Túnez colonizaron Ariana, Soukra, los parajes inmediatos a El Bardo, el de Manouba y, no lejos de este punto, el sector conocido hoy como Al-Haraïriya, donde los artesanos de la seda plantaron innumerables moreras".

En efecto, la ciudad de Túnez fue el gran centro morisco del país, y al propio tiempo plataforma de redistribución de inmigrantes por las comarcas próximas. Los inmigrados llegaron a controlar buena parte del artesanado y el comercio de la capital, sectores en los que se operó, más que una reactivación o un renacimiento, un auténtico despegue desde cero, en torno sobre todo a la fabricación de la *shashiyah* o *chéchia*, bonete de paño rojo similar al fez pero de formas más redondeadas, por cuya calidad se impuso primero en el país, para inundar a continuación los mercados mediterráneos e islámicos. Fue ésta, sin duda, una de las principales fuentes de trabajo en Túnez por largo tiempo.

Los patronos utilizaban numerosa mano de obra especializada, pero daban también trabajo a domicilio, movilizándose en torno al negocio de la *chéchia* una impresionante masa laboral insertada en las diferentes fases de la

39. S.M. Zbiss, *Presence espagnole à Tunis* (s.l.) (s.a.). Texto dictalografiado en *Biblioteca Nacional de Madrid, Africa*, C.ª 7.029, nº 23, fs. 7-8 (11 fs.). Publicado posteriormente en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 267-270.

preparación de los productos básicos, fabricación y comercialización: desde el cardado y preparación de la lana y otras fibras textiles utilizadas, consumidas en cantidades impresionantes, a las fases de tejido, tintado, acabado y de colocación del artículo dentro y fuera del país. Tan saneado negocio no dejaría de suscitar competidores, incluso en la Europa cristiana, incluido un curioso proyecto auspiciado por Jovellanos, avanzado el siglo XVIII[40].

No fue este el único sector productivo de la gran ciudad con neta presencia morisca. Los inmigrados se introdujeron en los diferentes oficios urbanos para revitalizar sus técnicas y, en ocasiones, terminar controlándolos. Así en cuanto se refiere a la fabricación y comercialización de telas y paños, y a la confección de ropas, sector en el que pusieron una impronta inequívoca de calidad, distinción y elegancia, como los deliciosos *coiffes* comercializados en el Souk el-Kouafi, o las finas sederías de Al-Haraïriya que, hay que decirlo, tenían su mejor clientela en las damas moriscas.

Igualmente cabe decir de otras parcelas artesanales, que iban desde los trabajos de la madera, el cuero y el metal, a la fabricación de perfumes, cerámicas y yeserías decorativas[41]. Y desde la incursión en el campo de la alimentación con el perfeccionamiento de las técnicas del refinado del aceite y las usuales en el sector harinero, a la introducción de novedades gastronómicas y de repostería llamadas a incorporarse a los platos tunecinos habituales. Así el *banadij* o empanadas, la *ojja* u olla levantina y catalana, los *kigales* y las *keyeres*, y la multiplicidad de platos condimentados con pimentón murciano, tan del gusto de los tunecinos actuales, o los postres donde sabiamente se combinan la harina de trigo, la miel y los frutos secos. El vocabulario castellano, y en ocasiones también el catalán en sus diversas variantes, inundó el mundo de los oficios con vocablos que han llegado hasta hoy: *batán, banco, crudar, cardar, affinar*, etc.[42].

Desde Túnez, donde la presencia morisca es recordada en la actualidad con los nombres hispanos de sus barrios –Biga, Bardo (o Pardo), Morkadih (o Mercado)–, numerosas familias colonizaron toda la cornisa septentrional del país entre Bizerta y cabo Bon, semidespoblada, excepto los lugares fuertes de la costa, por haber sido muy castigada en el curso del siglo XVI tanto por las fre-

40. Véase R. Ricart, «Espagne et la fabrication des bonnets tunisiens: à propos d'un texto du XVIIIe siècle», *Revue Africaine*, C, 1956, pp. 423-437; L. Valensi, «Islam et capitalisme: production et commerce des chéchias en Tunisie et en France aux XVIIIe et XIXe siècles», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XVII, 1969, pp. 376-400; Id., *Le Magreb avant la prise d'Alger (1790-1830)*, París, 1969; S. Ferchiou, *Tecnique et societé: la fabrication de la chéchia en Tunisie*, París, 1971; M. Kraiem, *La Tunisie précoloniale*, Tunis, 1973, 2 vols.

41. J. Renault, «Influence de l'art andalou sur le décor de l'architecture domestique à Tunis», en *Mélanges d'Archéologie, d'Epigraphie et d'Histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, pp. 273-282.

42. S. Boubaker, «Activités économiques des morisques et conjoncture dans la Régence de Tunis au XVIIe. siècle», en V. Fanjul Marlé (coord.), *op. cit*., pp. 129-138; R.Y. Bahri, «Les morisques en Tunisie un siècle aprés leur arrivée», en V. Fanjul Marlé, *op. cit.*, pp. 157-176; M. Ben Achour, «Notes sur les caracteres originaux de la présence morisque dans la ville de Tunis», en S.M. Zbiss, *op. cit*., pp. 13-22.

cuentes incursiones y razzias de españoles e italianos, como por las reyertas locales e incursiones de turcos, argelinos y nómadas del sur. La desaparición de la presión extranjera, y habiendo alcanzado el país un aceptable nivel de estabilidad interna en los primeros años del XVII, posibilitó el poblamiento y colonización de aquellos desolados parajes. Bizerta –con su barrio morisco de Hayy al-Andalus, todavía existente–, Ghar el Melh (antiguo Porto Farina), La Goleta y Solimán se convirtieron en centros de asentamiento y redistribución de colonos en todo el frente marítimo del dilatado golfo tunecino.

A este siguió la región de cabo Bon, entonces muy inhóspita, y comarcas interiores como el valle de Medjerda, surgiendo importantes núcleos de población hispana en Tebourba, Zaghuan y Testour, esta última localidad, centro morisco en el Túnez rural y segunda gran concentración de inmigrados después de la capital[43]. Testour, villa morisca por definición, donde los recién llegados no tardarían en controlar la administración municipal y la totalidad de las manifestaciones de la vida ciudadana y profesional, dominada su silueta por el bello alminar de su gran mezquita Zituna o Aceituna, conserva hoy enteramente ese inequívoco aspecto de ciudad española provinciana.

Asentamientos moriscos que merecen mención aparte son los *ribāṭ*, institución religioso-militar entre casa de recogimiento y torre de vigilancia y defensa, que llegaron a cubrir la práctica totalidad del litoral tunecino, y norteafricano en general, si bien los hubo también en el interior del país. Manuela Marín refiere que "una noticia podía llegar desde Alejandría a Túnez en un tiempo brevísimo, gracias a las antorchas que se encendían en los numerosos *ribāṭs* que jalonaban toda la costa"[44]. Se hallaban habitados por grupos de morabitos, y los del interior hacían funciones de nexos de comunicación entre fortalezas propiamente tales o entre los núcleos de población[45].

Finalmente es de señalar que los asentamientos moriscos dejaron profunda impronta sobre la arquitectura y manifestaciones artísticas derivadas (la epigrafía en particular), y en el urbanismo tunecino en general[46]. Sus rasgos recuerdan enormemente las manifestaciones arquitectónico-urbanísticas españolas coetá-

---

43. S.M. Zbiss, «Quelques sites andalous de Tunisie», *Awrâq*, I, 1978, pp. 55-57; A. Saadaoui, *Testour du XVIIe. au XIXe. siècle. Histoire monumentale d'une ville morisque de Tunisie*, París, 1987.

44. M. Marín, «El *ribāṭ* de Al-Andalus y el Norte de África», en VV.AA., *La Ràpita islámica. Història institucional i altres Estudis Regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (1989),* Sant Carles de la Ràpita, 1993, p. 126 (pp. 121-130).

45. Sobre los *ribāṭs* tunecinos véase S.M. Zbiss, «Le *Ribāṭ* institution militaro-religieuse des côtes nord-africaines», *Comptes Rendus de l'Academia des Inscriptions et Belles Lettres*, Tunis, 1954, pp. 143-155. Sobre esta temática (rábitas de Susa, Monastir-Sfax, Sidi Hilāl, etc.) volvería después en numerosos trabajos. *Vid.* S.M. Zbiss, *L'Art musulman en Tunisie*, Tunis, 1978. Véase también J. Vernet, «Historia, astronomía y montañismo», *Al-Qanṭara,* II, 1981, pp. 365-381; A. Gafsi [-Slama], «Aperçus sur les architectes morisco-andalous en Tunisie», *Actes du IVe, CIEM*, Túnez, 1990, pp. 129-142.

46. A. Saadaoui, «Urbanisme et architecture des morisques en Tunisie», en V. Fanjul Marlé, *op. cit*., pp. 177-189.

neas[47], como sucede igualmente en las restantes manifestaciones culturales, costumbres y vida cotidiana, de que dan fe numerosos testimonios entre los siglos XVII y XX[48], rasgos inequívocamente hispanos que han llegado hasta hoy.

Contribución morisco-andalusí al proceso de renovación agraria y a la modernización del país. Su huella en la cultura tunecina actual

Ocupando el sector primario un lugar emergente en la economía de Túnez, y muy especialmente en la etapa de referencia, bien merece atención aparte la incidencia de la inmigración morisca del XVII sobre el agro tunecino y su renovación.

En efecto, la influencia de los moriscos en la revolución agrícola tunecina de los siglos XVII y XVIII, puesta ya de manifiesto por los viajeros europeos coetáneos, es un fenómeno que, aunque objeto reciente de discusiones y sin duda susceptible de matizaciones, responde a una realidad incuestionable. Se trata de una doble contribución, en cuanto a la renovación y progreso de las técnicas agronómicas, y en cuanto a la extensión del área cultivada mediante la bonificación de tierras hasta el momento baldías o sometidas a cultivos inestables o rotativos. Testour sobre todo fue exponente de una colonización colectivista fundada en el cultivo intensivo y en técnicas agronómicas avanzadas[49].

---

47. S. Frayssinhes, «Aragón y Túnez, un parentesco arquitectónico. Las aportaciones moriscas», en A. Temimi (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac…*, I, pp. 293-302; A. Gafsi-Slama, «Aperçu sur l'ancien *palais* de Mustafa de Cárdenas à Grombalia», en A. Temimi (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac...*, I, pp. 303-318; Id., «La medersa des moriscos andalous à Tunis», *Sharq Al-Andalus,* 5, 1988, pp. 109-180; Id., «Chrétiens convertis et moriscos-andalous en Tunisie au XVIIe siécle d'après les documents epigraphiques», en B. Bennassar y R. Sauzet (eds.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, París, 1998, pp. 487-507.

48. Testimonios propiamente moriscos unos, en tanto de viajeros europeos otros, comenzando por los españoles. Las fuentes disponibles son inabarcables. Remitimos a estudios más o menos recientes que, además de su interés intrínseco, remiten a la bibliografía disponible. Aparte de nuestras dos monografías ya mencionadas –véanse notas 1 y 2 supra–, entre otros: M. de Epalza, «Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIII siécle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17-18, 1980, pp. 79-108; Id., «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia Storica et Philologica in Honorem M. Batllori*, Roma, 1984, pp. 195-228; K. Chater, «Le fait andalou dans la Tunisie du XIXe siécle», en A. Temimi (ed.), *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous. Actes du II Symposium International du C.I.E.M.*, Tunis, 1984, I, pp. 165-170; A. Gafsi-Slama, «Quelques aspects relatifs au Moriscos-Andalous en Tunisie, d'après le peintre Charles Lallemand et l'archéologue S.M. Sbiss», en A. Temimi (ed.), *Religion...*, I, pp. 121-134.

49. S. Hopkins, «Notes sur l'Historie de Testour», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 9, 1977, pp. 294-313; G. Marçais, «Testour et sa grande mosquée. Contribution a l'étude des Andalous en Tunisie», *Revue Tunisienne*, 1942, pp. 147-169 (reimpreso en Túnez, 1969; 2ª reimpresión en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 278-284); A. Kassab, «L'evolution d'un village 'andalou': Testour», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 359-368.

A su lado coexistirá otra agricultura extensiva en zonas de nuevo aprovechamiento o ampliación de cultivos, sin olvidar los saladares y parajes pantanosos de reciente desecación. También en las zonas ganadas al monte bajo y en los antiguos campos abandonados cubiertos de malezas, áreas situadas en las inmediaciones de la estéril cornisa marítima ubicada entre los cabos Negro y Bon[50]. Pero aún aquí un riachuelo o un manantial posibilitaba la más floreciente horticultura.

El arrendamiento de tierras por modestos cultivadores, la utilización colectiva de los medios de producción y la pequeña propiedad, rasgos todos ellos dominantes en el agro morisco de Túnez, no impedirían la formación de propiedades medias al invertirse en la tierra los beneficios acumulados, e incluso el surgimiento de verdaderos latifundios y aun de una agricultura casi capitalista en casos excepcionales como el de Mustafa Al-Qardanash, o de Cárdenas, señor de Grombalia, jeque o representante de los andalusíes ante el bey, máximo propietario de esclavos en Túnez, creador de grandes plantaciones de frutales y difusor del olivo –pronto principal riqueza tunecina– por todo el país[51]. "Cárdenas –apunta Epalza[52]– invirtió el fruto de sus ganancias como mercader en una producción agrícola intensiva, usando por primera vez en el Magreb de la mano de obra masiva de los esclavos, como los españoles en Sudamérica, en vez de emplearlos sólo en trabajos domésticos o de obras públicas, como era habitual hasta entonces".

Igual cabe decir de la influencia de los inmigrados moriscos sobre la renovación y expansión de otras actividades económicas. Comenzando por el comercio tanto interno como internacional, este último no obstante la inseguridad de los mares por causa del corso. Se sabe del mantenimiento de un activo tráfico tunecino con las restantes dependencias del Imperio otomano, tráfico que coexistía con otro más o menos regular con puertos de la Europa cristiana no hispana: Marsella y Liorna, por ejemplo[53].

---

50. Vid. F. Collot, «La côte orientale du Cap Bon: Habitations et habitat», *Ibla,* 70, 1954, pp. 415-435; Id., «La côte orientale du Cap Bon: Peuplement et population», *Ibla,* 71, 1955, pp. 323-338; H.H. Abdulwahar, «Coup d'oeil general sur les apports ethniques étrangers en Tunisie», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 9-15; M.H. El-Hila, «L'élement andalou en Tunisie, selon le 'Hulal Al-sandusiya' d'Al-Sarrag Al-Andalusi», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 264-266; J. Renault, «Aspects de l'element andalous dans le palais et demeures de Tunis», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 291-303; H. Sethom, «L'apport andalou à la civilisation rurale de la presqu'ile du Cap Bon», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 369-373; M. Elaouani, «A la recherche des influences andalouses dans les champagnes tunisiennes: essai de mise au point», M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 374-377. Precisiones y actualización de la temática de referencia en S.M. Zbiss, «Apports des Morisques andalous en matière d'agriculture en Tunisie», *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.,* II, pp. 201-212; A. Gafsi[-Slama], «Crues, inondations et contrò le de l'eau dans quelques villages morisco-andalous de Tunisie», en A. Gil Olcina y A. Morales Gil (eds.), *Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo,* Alicante, 1989, pp. 403-414.

51. J.D. Latham, «Mustafá de Cárdenas», *Les Africains,* VII, 1977, pp. 199-299.

52. M. de Epalza, «Trabajos actuales…», p. 431.

53. S. Boubaker, *La Régence de Tunis au XVIIe. siécle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditérranée: Marseille et Livourne*, Zaghouan, 1987.

La presencia morisca en Túnez, tan intensa y continuada, ha dejado huella profunda en la onomástica tunecina. Permanecen apellidos como Blanco, Nigru, Bentor (Pinto), Pérez, Rubio, García, Gundi (Conde), Grandel, Méndez, Sancho, Herrera, Merkiku, Mirichku (Morisco), Mador (Amador), Zbiss (Llopis), Marco, Kabadu (Quevedo), Manacho, Bonatiro e incluso Christo, en tanto otros delatan en los suyos procedencia de una región o ciudad determinada. Así los Teruel, Uichka (Huesca), Soria, Catlani (Catalán), Balma (Palma), Alikanti (de Alicante), Karabaka (Caravaca), Kortobi (de Córdoba), Ichbili (de Sevilla), Malqi (de Málaga), Hendili (de Hendín, Granada), o al-Munakkabi (de Almuñécar). La serie no se agota aquí, aparte de que no pocos moriscos cambiaron sus apellidos originarios por otros árabes y turcos, en ocasiones traducción literal de aquéllos, como la familia Kchuk, originariamente Ríos[54].

Por último, la contribución morisca al mundo de la cultura tunecina es difícilmente exagerable. Los hombres de letras moriscos insuflaron nueva vitalidad a un panorama intelectual limitado por excesivas ataduras medievales. Pero tampoco descuidaron las necesidades de su propia comunidad castellanoparlante –existían también grupos más reducidos catalanoparlantes, originarios preferentemente del reino de Valencia–, alentando la fidelidad al patrimonio cultural ancestral, haciendo a la lengua vernácula objeto de cultivo literario como Juan Pérez de Alcalá, Abd el Krim Ben Ali Pérez, Ahmad Bejarano, Muhammad Rabadán o el anónimo "morisco de Túnez admirador de Lope", llegado de Madrid y autor de un libro estudiado por J. Oliver Asín[55], donde da a conocer y comenta con fines moralizadores el argumento de varias comedias de Lope de Vega.

La mayor parte de estas obras responden a una intencionalidad religiosa, y más exactamente catequética. Al deseo de vigorizar a los hermanos del exilio en la fe de los antepasados, en ocasiones entibiada o desvirtuada por un conocimiento imperfecto y por la incorporación de contenidos espúreos tomados del cristianismo. A tan piadoso fin, sin perjuicio de fomentar en ocasiones las letras puras, se encaminará la munificencia de hombres de negocios como Muhammad Rubio, opulento comerciante aragonés llegado a Villafelice, mecenas en la Regencia tunecina de Bejarano y otros correligionarios compañeros de exilio, y que "viajaba entre Túnez y la capital del Imperio otomano y compraba libros en castellano"[56]. Iguales preocupaciones intelectuales tuvieron otros compatricios, oriundos o no de Aragón, pero residentes en Túnez o relacionados con este país, como Muhammad de Vera, Mustafa de Aranda, Juan Alonso Aragonés o los Castellani –o Castellano–, en ocasiones también escritores de mérito[57].

---

54. Vid. N. Zbiss, «L'onomastique espagnole en Tunisie», *Sharq Al-Andalus*, 7, 1990, pp. 215-220.

55. J. Oliver Asín, *op. cit.*

56. M. de Epalza, «El escritor Ibrahim Taybili…», p. 8.

57. M. de Epalza, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad al-Hanafi», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, vol. II, 1985, pp. 515-527. El manuscrito

La música conoció una renovación todavía más notable, cuyos efectos perduran hoy: los aires melancólicos del *maluf*, que evocan el país perdido y cantan las bellezas del de recepción, estilo hoy generalizado por todo el país, al que los musicólogos señalan inequívocas raíces hispánicas. Igual parentesco cabe señalar al cante *fundu*, género particular de canto introducido por los moriscos, conectado a la música actual andaluza y a la popular de Cataluña.

Pero sobre todo la impronta morisca es particularmente visible hoy en el urbanismo –pueblos andaluces como Sidi bu Said, Testour y Zaghuan–, en la definitiva conformación en el siglo XVII de la casa tunecina tradicional, y en la arquitectura monumental, especialmente en los edificios religiosos, continuación en esto del gran arquitecto hispano Ibn Ghalib al-Andalusi, que dejó huella indeleble en varios de los mejores monumentos históricos de Túnez, desde la mezquita mayor de la ciudad y la fastuosa mansión porticada que mira al mercado de El Fakka, a diferentes mezquitas menores, mausoleos y palacios[58].

En pleno siglo XVIII la presencia morisca en el país resultaba todavía perceptible a simple vista, incluso para los observadores foráneos menos avisados. Raro es el viajero europeo que no se refiere a ella, y algunos, como los españoles, con especial interés. Así el trinitario toledano fray Francisco Ximénez, residente un tiempo en la Regencia, quien hacia 1720 enaltecerá la aportación de los moriscos hispanos al desarrollo demográfico, económico y cultural de Túnez. "Los Moriscos expelidos de España por Felipe tercero –refiere[59]– ennoblecieron este Reyno con más de veinte poblaciones que fabricaron; las mejores Textor, Soliman, Taborda y Matar, y aumentaron otras ciudades y lugares que ya subsistían".

Tal realidad no escaparía tampoco a quienes conocían el país de forma bastante más superficial que Ximénez. Por ejemplo el también religioso espa-

---

en cuestión fue dado a conocer, en su día, por G. Levi Della Vida, «Manoscritti arabi di origine spagnola nella Biblioteca Vaticana», *Colectanea Vaticana in Honorem Anselmi M. Card. Albareda*, Roma, 1962, vol. II, pp. 181-184. Sobre manifestaciones literarias en castellano de los moriscos en Túnez y proyección cultural morisca en ese país es fundamental la consulta de J. Penella, «Littératura morisque en espagnol à Tunis», en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 187-198. Sobre igual temática interesan, entre otros, los estudios de M. de Epalza, H. Pieri, D. Barhimi, L.P. Harvey, C. Sarnelli, M.H. El-Hila, A. Daoulatli, M. Annabi y P. Teyssier. A su vez, recientes investigadores sobre la lengua, literatura y cultura de los moriscos en Túnez son, entre otras, las de A. Alwaragli, H. Bouzineb, A.A. Abdurrahim, R. Limam, B. Ben Mami, M. Boulajfen y M. Fekih, todas ellas aparecidas en lengua árabe y recogidas, junto a otras colaboraciones sobre temática morisca no referida a Túnez, en el vol. I de *Actes du II Symposium International du C.I.E.M.*, Tunis, 1984. Finalmente, sobre el tema de referencia puede verse también amplio repertorio bibliográfico en L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico…*, pp. 269-274.

58. Sobre la influencia morisca en las artes y costumbres tunecinas cabe destacar, entre otras, aparte de las ya mencionadas, las aportaciones de S.M. Zbiss, G. Marçais, A. Daoulatli, M. Annabi, S. Ferchiou, P. Teyssier, F. Skhiri, C. Sugier, A. Kassab, M. Turki y A. Gafsi-Slama.

59. Fr. F. Ximénez, *Colonia trinitaria de Túnez*, edición de I. Bauer, Tetuán, 1934, p. 17 (Selección del ms. original conservado en la Academia de la Historia, Madrid). No faltan otros testimonios coetáneos, sobre todo españoles e italianos. *Vid.* S. Bono, «Tunisi ai tempi di Yusuf Dey. La relatione di Don Paolino Bianchi (1625-1628)», en M.H. Fantar y S. Khaddar-Zangar, *op. cit.*; S.M. Zbiss, *op. cit.*, pp. 63-82.

ñol Melchor García Navarro, de la Orden de la Merced, en rápida visita en 1725 con ocasión de una misión para la redención de cautivos. García describe así a los tunecinos y sus costumbres[60]: "Los pactos se obseruan en Túnez con segura puntualidad, y los estilos tan inviolablemente como los pactos; porque son hombres joviales, cortesanos; y en lo político, se goviernan por la luz de la razón". Y concluye: "Précianse de españoles como descendientes muchos de los expulsos de España; y lo son en el trato real y fiel". Talante este y costumbres que, a su juicio, contrastaba con la adustez de los argelinos.

Y en otro lugar referirá nuestro informante[61] que apenas se supo que había llegado una misión de religiosos españoles para redimir a los cautivos oriundos de España, recibieron numerosas visitas de moros principales, "que son en Túnez muy joviales y cortesanos, preciados de españoles como descendientes de ellos; y así nos daba gusto oírles preguntar por apellidos de España y por determinados lugares [de donde decían] auer venido sus abuelos, que nombraban con los mismos apellidos".

Todo ello conllevaba un cierto sentimiento de superioridad respecto a sus correligionarios del país de recepción, que en ocasiones no dudaba en manifestar directa o indirectamente so pretexto de salvaguardar la propia identidad, incluso en el plano religioso –ritos propios[62]– o en el educativo[63]. "Funda [el morisco] nuevos núcleos de población y vive en comunidades semiautónomas –referirá un observador actual[64]–, rechazando los matrimonios mixtos con los tunecinos de origen. Todavía hoy cree distinguirse somáticamente de su compatriota de ascendencia distinta y conserva orgullosamente su apellido hispánico". El autor de referencia trae a colación, por ejemplo, el caso del poeta tunecino Abd al-Razzaq Karabaca, fallecido en 1945, que con toda naturalidad se declaraba oriundo de Caravaca y perteneciente a una conocida familia islámica de artesanos de esa localidad murciana en el momento de la expulsión.

Por más que la asimilación de los moriscos a la larga tenía que imponerse, el grupo inmigrado retuvo su personalidad propia por largo tiempo, hasta bien entrado el siglo XVIII[65], y en algunos aspectos diferentes rasgos bien dis-

60. M. García Navarro, *Redenciones de cautivos en África (1723-1725)*, edición, prólogo y notas de M. Vázquez Pájaro, O. de M., Madrid, 1946, pp. 242-243.

61. *Ibídem*, p. 284.

62. *Vid.*, por ejemplo, M. Turki, «Le mariage morisque en Tunisie tel qu'il est encore practiqué actuellement», en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIe. Symposium International d'Études Morisques: Famille Morisque*, Zaghouan, 1997, pp. 305-309.

63. A. Gafsi-Slama, «Aperçu su la population infantile masculine dans quelques villages morisco-andalous de Tunisie au XIXe. siécle», en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIe Symposium...*, pp. 101-115.

64. J. Samsó, *op. cit.*, p. 29.

65. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVIII», *Al-Andalus*, XXXIV, 1969, pp. 247-329 (artículo traducido al francés en M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, pp. 150-186); M. de Epalza, «Nouveaux documents sur les andalous en Tunisie au debut de XVIIIe. siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 17-18, 1980, pp. 79-108; M. de Epalza, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos...», pp. 195-228.

cernibles de su entidad cultural han sobrevivido, incorporados a la civilización tunecina actual[66].

Resumen

Análisis global de la emigración morisca en Túnez tras la expulsión de España a comienzos del siglo XVII. Caracterización geográfica de los moriscos, política otomana para con ellos, con la intervención de las autoridades de Túnez, instalación en el país y descripción de su universo religioso y cultural, multiforme tanto en España como en Túnez. Recorrido interdisciplinar e historiográfico por las influencias que los moriscos dejaron en la sociedad tunecina, ya testimoniadas desde el siglo XVIII.

Palabras clave: moriscos, expulsión, Túnez, asimilación, legado, historiografía.

Abstract

Global analysis of the Morisco migration in Tunisia after the expulsion from Spain at the beginning of the 17th Century. Geographic characterization of moriscos, Ottoman policy towards them, with the intervention of the Tunisian authorities; Morisco settlement in the country and description of their religious and cultural universe, and its multiple expressions both in Spain and Tunisia. Interdisciplinary and historiographic revision of the influence of Moriscos in Tunisian society, already evident since the 18th Century.

Key words: moriscos, expulsion, Tunisia, assimilation, legacy, historiography.

66. Sobre el particular, aparte de los trabajos contenidos en el libro varias veces citado de M. de Epalza y R. Petit, otras varias monografías y estudios de diferentes autores ya mencionados, que remiten a la amplia bibliografía disponible, incluidas aportaciones tan específicas como la de A. Gafsi[-Slama], «Estudio socioeconómico de un pueblo andalusí tunecino: Kal'at al-Andalus de 1847 a 1881», *Almenara,* 9, 1976, pp. 83-93, y de M. Ben Ali, «Un pueblo andalusí en el siglo XIX: Soliman», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 25, fasc. 1, 1978, pp. 83-93, resúmenes de sendas memorias de Maitrise, y punto de arranque de dos fructíferas y ejemplarizantes andaduras investigadoras, que evidencian además el interés por el colectivo morisco-andalusí en la historiografía tunecina actual.

MORISCOS PENINSULARES, MOROS FILIPINOS Y EL ISLAM EN EL EXTREMO ORIENTAL DEL IMPERIO ESPAÑOL: ESTUDIO Y EDICIÓN DE LA *SEGUNDA CARTA PARA LA S.C.M.R. ACERCA DE LOS MAHOMETANOS DE LAS PHILIPINAS* DE MELCHOR DE ÁVALOS (1585)

*Francisco Franco Sánchez e Isaac Donoso Jiménez**

Una de las principales líneas de investigación en que Míkel de Epalza trabajó fue la que tenía que ver con el estudio de los moriscos, cuyos descendientes e historia conoció y llegó a estimar en su estancia en tierras tunecinas. Sus aportaciones más notables tienen que ver con la comprensión de este colectivo social en su condición de musulmanes ocultos, cultos y con culto, estudiando sus vicisitudes religiosas y sociales, habiendo sido su última contribución el excelente y exhaustivo estudio sobre la lengua hispana hablada por los moriscos tunecinos[1].

Entre sus estudios sobre el islam de los moriscos no faltan aproximaciones a las vías de evangelización de los mismos y comparaciones con la evangelización de los indios americanos, de las que surgieron evidentes paralelos[2]. En

* Universidad de Alicante.

1. M. de Epalza y A.-H. Slama-Gafsi, *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII): material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI*, prefacio de Luis F. Bernabé Pons, prólogo de Alfonso de la Serna, Valencia, 2010.

2. Míkel no trató específicamente este tema, aunque no dejó de aludir al mismo en algunos pasajes de su ya canónica obra *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, y recuerdo cómo animó a la estudiante de doctorado Concepción Agüero para que hiciera un paralelo entre los catecismos dedicados a la conversión de los moriscos y los dedicados a la conversión de los indios americanos, que al final esta trabajó en su tesina. Robert Ricard fue el iniciador de una serie de estudios sobre la influencia de la experiencia obtenida en España

esta línea de estudios queremos aportar un nuevo paralelo, que aunque aparentemente lejano es muy próximo, y que tiene que ver con la evangelización de los musulmanes que se encontraron los españoles en las lejanas Islas Filipinas.

En el repertorio de documentación del Archivo de Indias, publicado por Lewis Hanke relativo a los "derechos de España sobre las Indias y Filipinas"[3], se halla un documento de extraordinario valor que habla de la evangelización de los musulmanes de Filipinas, el cual muestra claramente las posturas de cierta parte de la sociedad española más intransigente, y que presenta indudables paralelismos con la evangelización de los moriscos españoles. Se trata de *Dos cartas y alegaciones de derecho de lic.do M.or de Ávalos oidor de la real audiencia de Manila para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos*. Realmente son dos auténticos memoriales, más que propiamente dos misivas epistolares como indica su título, compuestos por el licenciado Melchor de Ávalos y remitidos en fecha de 20 de junio de 1585 a la Sacra Cesárea Majestad Real, el rey Felipe II. La intención que tenían estas misivas en la política general hacia los musulmanes de Filipinas –y en extensión hacia la población autóctona del archipiélago– era crear un clima favorable para su conversión al cristianismo, lo mismo que había ocurrido con los mudéjares de las coronas de Castilla (1501 en el reino de Granada y 1502 en el resto de la Corona de Castilla) y de Aragón (1525)[4].

Deseamos ofrecer el estudio de este documento en homenaje al maestro de arabistas, de islamólogos, historiadores, moriscólogos..., al maestro que tan-

---

con las misiones americanas y viceversa, «Indiens et Morisques. Notes sur quelques procédés d evangélisation», *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., t. 18, 1926, pp. 350-357. Sobre este tema han profundizado más recientemente los libros de A. Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, 1980; L. Resines, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Cristiana de Fr. Pedro de Feria, conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, 2002; Y. El Alaoui, *Jesuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, 2006; L. Cardaillac, *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*, México, 2007. Igualmente remitimos a los estudios de A. Garrido Aranda, «El morisco y la inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial», *II Jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, 1984, vol. I, pp. 501-533; M. García-Arenal, «Moriscos e indios, para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, 20, 1992, pp. 153-175, y «Moriscos and Indians, a Comparative Approach», *The Middle East and Europe, Encounters and Exchanges*, edited by G. Jan van der Gelder, ed. de Moor, *Orientations*, 1, 1992, pp. 39-55; J. Sánchez Herrero, «El posible enfrentamiento entre Talavera y Cisneros en relación con la evangelización de los moros granadinos como paradigmático del enfrentamiento entre Motolinía y Las Casas en la evangelización de los indios americanos», *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. Congreso Internacional de Historia de América*, Granada, 1994, vol. I, pp. 567-577; B. Suñe Blanco, «Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán, análisis comparativo de una política de aculturación», *El reino de Granada y el nuevo mundo. Actas del V Congreso Internacional de Historia de América, Granada, 1992*, Granada, 1994, vol. I, pp. 567-577.

3. L. Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, descubiertos y anotados por Lewis Hanke, compilador Agustín Millares Carlo, México, 1943.

4. En efecto, Melchor de Ávalos parece responder a relaciones de sucesos previas en las que se delimita la extensión y penetración del mensaje islámico en el archipiélago filipino, especialmente la aparecida en 1572. *Cfr. infra* nota 25.

tos temas trabajó, aparentemente, porque cuando se le conocía se evidenciaba que su perspectiva unificadora siempre fue la islamología, como disciplina y variable de investigación que aplicaba a muchos y diversos ámbitos de investigación, perspectiva novedosa y enriquecedora que en esta ocasión queremos honrar con este estudio.

Melchor de Ávalos y sus escritos

El licenciado Melchor de Ávalos llegó a Manila el 26 de mayo de 1583 procedente –y tras haber vivido largo tiempo– de Nueva España, muriendo en dicha ciudad en 1590[5]. Llega para desempeñar el nuevo cargo de primer oidor de la recién establecida Audiencia.

La primera noticia que poseemos de él tiene que ver con la concesión de un solar por parte de la ciudad de México, el 3 de diciembre de 1563[6]. Allí sirvió como ayudante de la Inquisición durante once años. Por tiempo de diez o doce meses fue fiscal de la Audiencia y no deja de señalar que durante ese tiempo hizo más que había hecho su predecesor en veinte años. Tenemos noticia de que durante el pleito entre los herederos de Hernán Cortés actuó como asesor jurídico[7], habiendo en total "gastado cuarenta años en continuos estudios, treinta de los cuales me han dado mucha experiencia en cuestiones de justicia y abogacía".

Esta larga experiencia jurídica contribuye a explicar el extraordinario número de citas que Ávalos hace en estas dos cartas-memoriales de mucha de la literatura jurídica, antigua y reciente, sobre lo que el derecho canónico tiene regulado referente al trato que se ha de dar a los musulmanes. Ya antes de salir de México, Ávalos había escrito al rey sobre esta cuestión, insistiendo en que se celebrara una junta especial para la tranquilidad de la real conciencia, y prometiendo escribir de nuevo sobre el asunto desde las islas.

La carta que acompañaba a las otras dos cartas-memoriales (auténticos tratados) que publicamos, fue enviada el 3 de julio de 1584[8]. Menciona la llegada y establecimiento de la Audiencia en Manila, se queja de que no logra obte-

5. En la introducción a la compilación documental, L. Hanke hace una presentación de cada documento. En la misma, esboza unos apuntes sobre Melchor de Ávalos y sus cartas, que retomamos en sus principales líneas argumentales, L. Hanke, *op. cit.*, pp. XXIX-XXI.

6. Según recogen las *Actas de cabildo de México*, México, 1889-1916, vol. VII, p. 153.

7. *Documentos inéditos relativos a Hernán Cortés y su familia*, México, 1935, pp. 111, 113, 114.

8. En el prefacio al volumen VI de la monumental antología de traducciones de Blair & Robertson se describe el texto de Ávalos con el siguiente juicio de valor, "containing some valuable information regarding matters in the islands, is a curious mixture of pedantry, bigotry, egotism, and vanity", en E.H. Blair y J.A. Robertson, *The Philippine Islands*, Cleveland, 1903-1909, vol. VI, pp. 14-15. Sin entrar en la fidelidad o no de las traducciones, juicios de valor de

ner el salario que se le debe, y relata los servicios que, según cree, le hacen merecedor de un mejor tratamiento. Pide instrucciones sobre lo que deberá hacerse con los musulmanes. mencionando el permiso dado anteriormente a Legazpi por el rey para esclavizar en ciertos casos a los musulmanes (mencionados como *moros*)[9], y también el ejemplo establecido por los soberanos de España y Portugal al expulsar o someter a los moriscos que habitaban en sus dominios. Ávalos desea también que el rey regule (reconsidere) la cuestión de la posesión de esclavos por los españoles, que se inclina a justificar; y que adopte medidas que impidan a los chinos adueñarse de todo el dinero que va a las Filipinas. Existe la mayor pobreza entre los soldados españoles, a los que no se paga; y Ávalos sugiere que se les envíe a hacer nuevas conquistas para que puedan sostenerse por sí mismos. La guarnición española de las Molucas está amenazada por el rey indígena de Ternate, y debe enviarse en su ayuda una gruesa fuerza de tropas. Surge entre los oficiales españoles una disputa sobre la designación de jefe para esta expedición, que Ávalos propone solucionar yendo él mismo, satisfaciendo así a todos los capitanes descontentos, según informa

---

esta naturaleza han puesto de relieve la manipulación historiográfica de la empresa bibliográfica norteamericana a comienzos de la dominación estadounidense en Filipinas. Véase G. Cano, «Blair and Robertson's *The Philippine Islands, 1493-1898*, Scholarship or Imperial Propaganda?», *Philippine Studies*, 56, núm. 1, 2008, pp. 4-36.

9. Miguel López de Legazpi, en su *Memoria* de 1567 al rey de España Felipe II, estipula diferentes aspectos de la colonización filipina. Una de las cuestiones señaladas por Legazpi fue la posibilidad o no de esclavizar los musulmanes en el archipiélago, dado que resultaban un obstáculo tanto para la cristianización como especialmente para el control del comercio y la política en la región, «Otro sí, piden y suplican a su Majestad por cuanto en estos reinos e señoríos suyos tratan moros y llevan el oro que en estas islas ay y los demás frutos, como es cera, canela y otras cosas que hasta ahora no se han alcanzado a entender; y por cuanto estorban y procuran estorbar la contratación de los naturales con nosotros y les predican la seta mahometana e no da lugar a que en ella se cultive el santo evangelio, que los tales moros sean esclavos e pierdan las haciendas que se les tomaren», en P. Hidalgo Nuchera, *La recta administración. Primeros tiempos de la colonización hispana en Filipinas: la situación de la población nativa,* Madrid, 2001, p. 89. Cita de la *Memoria de lo que se envió a pedir a su Majestad de merced, franquezas e libertades por los capitanes conquistadores oficiales que al presente en esta jornada e nuevo descubrimiento le sirven en las Yslas Felipinas, governador Miguel López de Legazpi, 1567 en Cebú*; texto editado igualmente en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar,* Madrid, 1887, tomo 3, II, pp. 321-322. La respuesta del rey fue que, a menos que musulmanes provenientes de fuera del archipiélago apareciesen para predicar o hiciesen una declaración de guerra abierta, ningún musulmán de los llamados *moros* dentro de las islas podrá ser hecho bajo ningún concepto esclavo. Es más, se debería promover una política de atracción e incorporación dentro de las nuevas estructuras del Estado que se quería establecer. El texto fue glosado por el propio Ávalos, "También se nos ha pedido por vuestra parte [Legazpi], que atento a que hay en esa tierra islas de moros y ellos vienen y tratan y contratan, los cuales impiden la predicación del Santo Evangelio y os inquietan, os damos licencia a hacer a tales moros esclavos, y tomarles sus haciendas, y estaréis advertidos que si los tales moros son de su nación y naturaleza moros, y vinieran a dogmatizar su secta mahomética o a hacer guerra a vosotros o a los indios que están a nos sujetos y a vuestro real servicio, los podéis hacer esclavos; más a los que fueren indios y hubieren tomado la secta de Mahoma, no los haréis esclavos por ninguna vía ni manera que sea, sino procuraréis de los convertir y persuadir por lícitos y buenos modos a nuestra santa fe católica".

a su real correspondiente. Desea que el rey le conceda autoridad para castigar a los chinos por sus prácticas viciosas, y piensa que los frailes deberían convertir y bautizar a estos paganos con más rapidez de lo que lo están haciendo.

En esta carta, que remite con las dos cartas-memoriales que reproducimos en el Apéndice, Ávalos informa al rey que después de la preparación de su primera carta-memorial ciertos franciscanos y agustinos habían afirmado que tanto la Audiencia como los eclesiásticos estaban faltos de la suficiente jurisdicción para castigar la idolatría de los naturales. Esta opinión le había ofendido de tal modo que había compuesto en seguida el segundo tratado, junto con una colección de treinta y seis "Ordenanzas contra idolatría y sodoma". Afirma que estas ordenanzas habían sido presentadas a la Audiencia, pero no se habían publicado, motivo por el que Ávalos insiste enérgicamente para que el rey lo haga, y que sean "publicadas con trompetas y voz de pregonero y mediante dos intérpretes de cada nación o lugar"[10].

La fuerza del sentimiento latente contra los musulmanes en las Filipinas puede verse claramente en estos dos tratados eruditos de Ávalos. Aunque Ávalos las denomine "cartas", su extensión, estructuración en epígrafes temáticos, así como lo prolijo de sus exposiciones y abundantísimas citas, que remiten a los seis textos básicos del derecho canónico[11], así como a los evangelios y algún decreto más (como *auctoritas* jurídicas y religiosas en las que busca fundamentar sólidamente sus argumentos), convierten a estos dos documentos en dos auténticos tratados, o memoriales, alejándolos del género meramente epistolar. No sólo cita a Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, Covarrubias, Gregorio López, el Hostiense, Susannis, Navarro, Vázquez Menchaca, Vitoria, Palacios Rubios, Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Las Casas, Simancas, Lucas de Peña y una multitud de otras autoridades, sino que también habría leído las obras recientemente publicadas de Tomás de Mercado[12] y Juan Focher[13].

Los dos tratados se refieren exclusivamente a la cuestión musulmana, aunque se circunscriben al problema específico y peculiar de las Islas Filipinas. En las Indias eran familiares a los españoles sus naturales, encuadrados dentro de la condición de "infieles", pero ¿qué actitud deberían tomar hacia estos representantes del antiguo enemigo de España que se encontraban en gran número en las Filipinas? Por ello recupera y compila la normativa represora que se había ido ge-

---

10. *Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas*, Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas, 18A, R.3, N.19. Las Ordenanzas se encuentran con una carta fechada el 24 de junio de 1588.

11. Esto es, las *Quinque compilationes antiquæ*, más la sexta colección los *Decretales Gregorii IX*, también denominados a veces *Compilatio sexta*, *Collectio seu liber extra*, y *vagantes extra.* Ver explicaciones más detalladas en notas del Apéndice Documental.

12. Tomás de Mercado, *Tratos y contratos de mercaderes*, Salamanca, 1569.

13. I. Focher, *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos...*, Sevilla, 1574, texto latino con versión castellana, introducción y notas de A. Eguiluz, O.F.M., Madrid, 1960. El original del franciscano francés J. Focher fue completado y precisado, "por mandato del General de la Orden", por Fr. Diego Valadés tras la muerte de su autor.

nerando con el tiempo respecto a los musulmanes en tierras europeas y en general, siendo por ello un tratado de enorme interés jurídico y en el ámbito de historia del derecho y también de las mentalidades. Se nos revela que Melchor de Ávalos es consciente de los diversos planteamientos políticos (Junta de Valladolid; controversia Las Casas-Sepúlveda de 1550-1551; el derecho internacional público de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, etc.) y jurídicos (*Requerimiento Notificador* de 1513; *Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios* de 1526; *Leyes Nuevas* de 1542, etc.) que a lo largo del siglo XVI tienen lugar en la interpretación de "el Otro". Así pues, el texto es de capital importancia, pues ya no se trata tan sólo de "el Otro" como "indio", sino como "moro", precisamente en el mismo momento es que se estaba discutiendo la cuestión morisca.

Ávalos comienza probando la validez de la concesión papal, y pasa luego a la duda sencilla y principal de si puede permitirse a los musulmanes vivir bajo la jurisdicción de reyes cristianos sin que los monarcas incurran en censura y excomunión a causa de ello. La respuesta, ilustrada con una multitud de citas, es que no. El cargo principal de ambos tratados es "que todos los musulmanes son enemigos de la iglesia y de España" y "que los españoles tienen el poder, o mejor el deber, de hacerles la guerra para castigarlos por sus costumbres idolátricas"[14].

Para ilustrar la antigua enemistad entre cristianos y *moros*, Ávalos se refiere a aquel curioso episodio de 1505, cuando el sultán de Egipto envió una carta en términos violentos al papa Julio II, protestando de la conversión forzada de los moros e informando con indignación al papa de que los cristianos no eran nunca forzados a convertirse en moros. Se invocaba la autoridad del papa Clemente V porque había declarado, con aprobación de la junta de Viena, que ningún príncipe católico debía permitir que un musulmán viviera bajo su jurisdicción. Ávalos advertía a Felipe II que algunos de los turcos vencidos en Lepanto habían marchado a Oriente para predicar su doctrina y dar consejo a sus compañeros infieles en las guerras hechas contra la intervención europea en el

14. Los españoles manifestaron la misma actitud hacia los musulmanes en el siglo XVI que la general de Europa en la Edad Media. Como ha mostrado D.C. Munro se sacó mucho partido de su supuesta idolatría, sus costumbres matrimoniales y su propagación del islam por la espada, «The Western attitude toward Islam during the Crusades», *Speculum*, VI, 1931, pp. 329-313. Hasta la publicación de Th. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Westminster, 1896, estuvieron difundidas muchas opiniones erróneas referentes al uso de la fuerza en las conversiones islámicas, y aún hasta de las conquistas de sus países, J. Tolan, «"Cel Sarrazins me semblet mult hérite". L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XIe-XIIIe siècles)», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 33e congrès*, Madrid, 2002, pp. 65-74. Vasta y compleja es la bibliografía referente al imaginario cristiano sobre el islam, así como sobre la polémica cristiano-islámica; remitimos a los libros de Jean Flori, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale (VII-XIII siècle)*, París, 2007 (trad. esp. *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, 2010), pero especialmente al trabajo de J.V. Tolan, *Sarracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia, 2002 (trad. esp. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, 2007).

sudeste asiático[15]. Los españoles deben someter "estos musulmanes para que vivan de acuerdo con la razón", continuaba Ávalos, y recordaba a Felipe II que los romanos habían justificado sus conquistas análogamente. Los escritores que se oponían a la opinión del Hostiense de la plenitud del poder papal "sólo creaban confusión" y debían de ser llevados ante la Inquisición como herejes. Sin embargo, aun sin una bula papal, España tenía derecho a conquistar las Indias y a predicar la fe. Porque, como Ávalos aseguraba: "sin la dicha bula, y aunque no se hubiera hecho esta concesión para la casa de Castilla, pudiera V.M. cristianísimamente enviar por todo el mundo a la predicación y conversión de estos infieles y paganos, y compadeciéndose de ellos, alzar las fuerzas y librarlos de las tiranías del demonio y de sus malaventurados tiranos reyes, y defender los oprimidos y darles lumbre de fe cristiana, que ésta es la más propia virtud de los reyes católicos, libertar de los calumniantes a los que poco pueden y saben, y obra piadosísima"[16].

El primer tratado fue compuesto a causa de la controversia que surgió entre el gobernador Sande y los eclesiásticos en la primera mitad de 1585, cuando el gobernador quemó la mezquita en Borneo[17]. Después de detallar la historia remota del conflicto entre la cristiandad y el islam, incluyendo una referencia a la predicación de Santo Tomás en la India, Ávalos declara que todos los musulmanes deberían ser castigados por sus "iniquidades y blasfemias y herejías". Al concluir la primera carta plantea dos cuestiones: "¿No debieran los musulmanes ser obligados a pagar diezmos a la iglesia?", "¿No debieran los musulmanes ser obligados a satisfacer el doble del tributo pagado por los gentiles ordinarios?"[18].

El segundo tratado, fechado el mismo día que el primero, según palabras del propio Ávalos, fue escrito para resolver las nuevas dudas originadas por el obispo Domingo de Salazar y ciertos otros frailes, quienes habían afirmado que ni la audiencia ni el papa tenían jurisdicción sobre los infieles hasta que estuvieran bautizados. Ávalos acusa a los eclesiásticos de negar la autoridad del papa y para combatir los argumentos de los eclesiásticos presenta referencias bíblicas, de los canonistas, del Hostiense, Navarro, Simancas, Soto, Alfonso de Castro, Santo Tomás, Focher y otros muchos autores sabios. Increpa a aquellos frailes que decían que aunque vieran a los infieles adorando al demonio no intervendrían para castigarlos, lo cual encuentra "cosa cierto a mi parecer muy

15. Véanse los detalles sobre este tema en la Tesis doctoral de I. Donoso sobre *El islam en Filipinas (ss. X-XIX)*, defendida el 6 de junio de 2011 en la Universidad de Alicante.

16. Primera carta-tratado, § 17.

17. En este sentido, el texto de Ávalos es capital para entender la intrahistoria de la incipiente islamización en la bahía de Manila y la conexión existente con Brunéi, ya que ofrece datos en primera persona de informaciones que otras fuentes reflejan desde la distancia. Dada la trascendencia y valor de los datos que Ávalos transmite en relación a este tema, lo tratamos extensamente en otro lugar; véase Isaac Donoso, «Manila y la empresa imperial del Sultanato de Brunéi en el siglo XVI», en *Revista Española del Pacífico*, Madrid (en prensa).

18. Primera carta-tratado, § 31.

áspera y escandalosa"[19]. Ávalos concede mucha confianza a las palabras de Gregorio López, afirma que San Pablo no negó el poder de la iglesia para juzgar infieles, y cita varios ejemplos de papas que los castigaron. No sólo pueden ser los infieles castigados, sino que deben imponérseles mayores tributos que a los fieles "para que se apresten a creer lo bueno"[20].

En conclusión dice: "Con lo dicho queda resolutamente muy bien fundado que V.M. puede y su real audiencia y ministros podemos juzgar, punir y castigar los infieles, idólatras y *peccantes adversus legem rationis naturalis*, aunque vivan apartados de los nuevamente bautizados y aunque no les den escándalo los infieles y vivan en otras islas, pues siendo vasallos de tan católico y religioso príncipe, no se les pueden ni deben consentir idolatrías"[21].

La última información relativa a este voluminoso y vehemente escritor sobre la cuestión de los musulmanes es de 1589, y en ella se informaba al rey de que Ávalos sufría muchos achaques y dolencias. Su muerte fue notificada en una carta de 20 de junio de 1590.

La postura de Melchor de Ávalos ante los musulmanes de Filipinas

El proceso de institucionalización política que el islam estaba adquiriendo en el archipiélago filipino, con la creación del sultanado de Sulú a comienzos del siglo XV, el de Mindanao poco después, y el liderazgo de familias borneas en la bahía de Manila, hacían que el islam no sólo fuera competencia para los objetivos españoles, sino también una evidente oposición[22]. Es por ello que

19. Segunda carta-tratado, § 12.

20. *Ibid*., § 19.

21. *Ibid*., § 21.

22. Una aproximación al proceso de islamización del archipiélago filipino en C.A. Majul, *Muslims in the Philippines*, Quezon City, 1999; C.A. Abubakar, «Islamization of Southern Philippines, An Overview», en F. Landa Jocano (ed.), *Filipino Muslims, Their Social Institutions and Cultural Achievements*, Quezon City, 1983, pp. 6-13; Id., «The Advent and Growth of Islam in the Philippines», en K.S. Nathan y M. Hashim Kamali (eds.), *Islam in Southeast Asia. Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapur, 2005, pp. 45-63; A. Isidro y M. Saber (eds.), *Muslim Philippines*, Marawi, 1968; P. Gowing y R. McAmis (eds.), *The Muslim Filipino*, Manila, 1974; P. Gowing, *Muslim Filipinos. Heritage and Horizon*, Quezon City, 1979; A.P. Sakili, *Space and Identity, Expressions in the Culture, Arts and Society of the Muslims in the Philippines*, Quezon City, 2003; D.M.O. Mastura, *Muslim Filipino Experience. A Collection of Essays*, Manila, 1984; S.K. Tan, *Decolonization and Filipino Muslim Identity*, Quezon City, 1989; J.R. Rasul, *Struggle for identity. A Short History of the Filipino Muslims*, Quezon City, 2003; y Gh. Loyre-de-Hauteclocque, *Evolution des Maranao, Des origines au XVIIIe siècle. Contribution à l'histoire des musulmans philippins*, París. 1989. Por otro lado, una contribución revolucionaria al estudio de las comunidades islámicas en el archipiélago filipino ha sido la del australiano James Francis Warren, cuya obra estudia los fenómenos demográficos y económicos aplicados a la región del

parte de los autores españoles empiezan a contemplar a los musulmanes filipinos como se hacía a los musulmanes españoles, es decir, dentro de una misma campaña en la que el *moro* es "el Otro" (*Maurus Africanus* será el morisco español y *Maurus Asiae* el moro filipino, ambos alienados en su tierra): "assí que como de todos los otros sus rreynos, puede y debe V.M. echar y expeller a los moros de todas las Yslas Philipinas"[23].

El texto de Ávalos posee un significativo alcance político para la primera comunidad española asentada en Asia. Como funcionario de la Audiencia de Manila, Ávalos ocupaba una posición de influencia, y sus informes dirigidos al rey buscaban arrogarse la representación del sentir general de la comunidad española en las Islas Filipinas. Pone en relación a los propios musulmanes granadinos y a los exiliados moriscos norteafricanos con el proceso de islamización en el sudeste asiático. Es más, afirma que derrotados en Lepanto se han encontrado después predicando el islam en la región y que, en consecuencia, los musulmanes filipinos "entran en la cuenta" como enemigos del rey de España.

Si bien puede suponerse que no haya motivos para que los hechos no sean ciertos, hay que tener en cuenta el interés propagandístico por parte de un sector de la administración española en Manila por magnificar la presencia islámica en el archipiélago. Quizás haya algo de verdad, pero resulta claro que Ávalos exagera la implantación del islam en el archipiélago filipino con el fin de legitimar la presencia española (*v.gr.*, es necesaria una cruzada que, como rey de una monarquía católica universal, Felipe II tiene que apoyar, más aún en un archipiélago que lleva su nombre)[24].

Los conflictos ideológicos españoles serán igualmente importados a Asia, y si el partido, o grupo de opinión, encabezado por Melchor de Ávalos se escandalizaba de la extensión del islam en la región y la necesidad de realizar una campaña agresiva –como en esos días se estaba debatiendo sobre el "problema morisco" que acabará con el decreto de expulsión de 1609–, otro sector español limitaba la existencia de los musulmanes en el archipiélago filipino, y especialmente la falacia conceptual que escondía la denominación de *moros* en la región de Manila:

Mar de Sulú con el fin de explicar las particularidades de una sociedad feudal para hacer frente a las exigencias del mundo globalizado llevado a la zona por el colonialismo europeo, *The Sulu Zone, 1768-1898, The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State*, Singapur, 1981; *Iranun and Balangingi. Globalization, Maritime Raiding and the Birth of Ethnicity*, Singapur, 2002; y *The Global Economy and the Sulu Zone, Connections, Commodities and Culture*, Quezon City, 2000. Véase una nueva interpretación al proceso de islamización del archipiélago filipino, empleando las fuentes árabo-islámicas, en I. Donoso, *Islamic Far East. Ethnogenesis of Philippine Islam*, Universidad de Filipinas (en prensa). Por el mismo autor se va a editar un estado de la cuestión del tema en *More Islamic Than We Admit. The Easternmost Islamic Edge*, Quezon City (en prensa).

23. Primera carta-tratado, § 6.

24. *Cfr.* D. de Lario (ed.), *Re-shaping the World. Philip II of Spain and His Time*, Quezon City, 2008.

> "Como digo, comen y beven hasta perder el juicio dende el menor hasta el mayor; en estos pueblos más cercanos de la mar no comen puerco algunos, la ocasión que an tomado de no lo comer, al principio dixe, cómo por tratar con los moros de Burney les an predicado alguna parte de la seta malvada de Mahoma, y que no coman puerco; y en esto hazen gran hincapié, é venido a preguntar á algunos destos por qué no lo comen, dizen: porque no lo saben; y si les preguntan quién fue Mahoma y qué es lo que manda su ley, dicen: que no lo saben, ni á Mahoma conocen, ny aun á su nombre tampoco, ny saben qué es su ley ni de qué manera. Verdad es que algunos que an estado en Burney, entienden alguna cosa, y saben leer algunas palabras del Alcorán; empero estos son muy pocos y tienen entre ellos opinión que el que no ubiere estado en Burney puede comer puerco, y esto yo se lo he oydo dezir á muchos dellos"[25].

Esta corriente de escritores no ligados a la administración colonial postulará la superficialidad del islam en las Islas Filipinas y, en consecuencia, que los llamados *moros* filipinos no son ciertamente oposición, y tienen poco que ver con los "moros de Berbería". Así se dice en la que será la primera relación de sucesos española que se centre en el tema del islam y la población islamizada del archipiélago filipino, publicada en Manila, 1572, cuyo título es elocuente ya por sí solo.

El texto y el propio título de la relación escrita en 1572 (al año de establecerse la ciudad de Manila) informan elocuentemente de la dicotomía ideológica existente entre los primeros pobladores españoles del archipiélago. Parece claro, por lo tanto, que existe un elemento que se escapaba de las primeras relaciones enviadas al rey sobre los acontecimientos de la conquista y establecimiento de Filipinas. El hallazgo de población islámica o islamizada supondría un aliciente especial para parte de los primeros conquistadores, que verían en ello una facilidad añadida para justificar la usurpación de intereses y tomar servidumbre como esclavos. A través de la denominación de *moros*, la con-

25. Texto cuyo título describe elocuentemente su contenido, *Relacion del descubrimiento y conquista de la isla de Luzón y Mindoro; de las cosas más señaladas que en ellas sucedieron, tratase breve y sumariamente de la manera que se conquistó y ganó de lo que hasta oy está ganado y conquistado en esta dicha isla; ansí mesmo, de la calidad de la gente della y su manera de vivir y las armas que usan y tiene, é fuertes que hazen para defenderse de los enemigos. Aseme ofreçido escribir esta rrelación por ser informado que se an escripto otras muchas, ymbiado á Nueva España, tratando de lo que en esta tierra a subcedido; las quales dicen que son muy fabulosas y profanas, diziendo que en esta tierra ay moros como los de Berberia, y que las fuerças armas que tienen es ni mas ni menos; y que pelean y se defienden como turcos. Los que tal han escripto no han tenido rrazón; escribir mas de aquello que es por que cierto los naturales desta isla de Luzón, que comúnmente llamamos los españoles moros, ellos no lo son, porque en verdad es que ellos no saben la ley de Mahoma, ni la entienden; solamente en algunos pueblos orilla de la mar no comen puerco, y esto es por aver tratado ellos con los moros de Burney, que les han predicado alguna parte de la secta de Mahoma; é porque adelante trataré más largo en lo que toca á los rritos é çirimonias destos naturales, diré lo primero las guerras que con ellos an tenido los españoles, sin quitar ni poner cosa ninguna demasiado, porque ansí me lo a encargado una cierta persona que me lo mandó scrivir, y desta manera se entenderá sin sospecha ninguna la defensa que de estos naturales ay, por que el que esto leyere sepa la verdad de lo que acá pasa,* Manila, 1572, p. 29. La relación completa la editó W.E. Retana, *Archivo del Bibliófilo Filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y Estudios Bibliográficos*, Madrid, 1898, vol. 4, pp. 1-37.

quista no atendería tanto a pactos y respeto de propiedades, sino que como enfrentamiento con el islam, la guerra y el botín estarían justificados. Ésta es la línea ideológica y argumental que sostiene Melchor de Ávalos y otros que defienden los mismos intereses evangelizadores.

Como se desprende del texto, a través del comercio con Brunei cierta población de las costas del sur de Luzón y de la bahía de Manila empezaría a seguir prácticas semejantes. Las familias aristocráticas de Manila y Brunei estarían emparentadas –como durante la expedición de Magallanes se pone de relieve–, lo que igualmente supondría que los vasallos empezarán a seguir las prácticas de los amos. Así, sin duda una incipiente islamización estaría teniendo lugar en Manila. Identificar este preliminar proceso con la tradición secular del islam occidental será la estrategia empleada por los sectores más reaccionarios del establecimiento español con el fin de tomar vidas y propiedades. Dado que Felipe II permite la esclavización de población musulmana que haga proselitismo, afianzar la islamicidad del archipiélago suponía mayores prerrogativas en el abuso que se pudiera hacer de la población local.

Así, del mismo modo que a finales del siglo XVI un debate estaba germinando en la Península sobre el "problema morisco"[26], en el archipiélago se producirá otro sobre "el problema moro". En 1585 las *Alegaciones de derecho del licenciado Melchor de Ávalos, oidor de la real audiencia de Manila, para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos* responderán y seguirán insistiendo sobre la islamicidad de los *moros* filipinos, a través de un centón jurídicamente argumentado con autoridades latinas y fuentes portuguesas, rogando a Felipe II una nueva y más enérgica respuesta.

Consecuentemente, las dos cartas apologéticas redactadas por el oidor de la Audiencia de la recién fundada ciudad de Manila, Melchor de Ávalos, dirigidas al rey en 1585 son el primer documento histórico centrado exclusivamente en la presencia islámica en el archipiélago filipino. Su principal propósito será vincular a los musulmanes filipinos con una red islámica desde occidente a oriente y, en tal sentido, bajo las mismas directrices ideológicas que se entendía el islam occidental. La conexión con el islam ibérico de origen andalusí será definitivamente subrayada, poniendo por primera vez en relación la expansión islámica en Asia oriental como consecuencia de los hechos acaecidos al islam en occidente. Si para los portugueses el encuentro con el personaje de Monçaide era una anécdota diplomática[27], para los españoles la pre-

26. *Cfr.* M.Á. de Bunes, *Los moriscos en el pensamiento histórico, historiografía de un grupo marginado*, Madrid, 1986.

27. "Just arrived to Calicut […], they [los portugueses] meet Monçaide (*El-Mas'ud*), a Muslim from Tunis, who welcomes them in a mixture of Spanish and Portuguese, *E veio con ele un daqueles mouros, o qual, tanto que foi em os navios, começou de dizer estas palavras, –Buena ventura! Buena ventura! Muitos rubis, muitas esmeraldas! Muitas graças debéis de dar a Deus por vos trazer a terra onde há tanta riqueza! Era para nós isto de tanto espanto, que o ouvíamos falar e não o críamos– que home*

sencia del islam en el archipiélago filipino, y en la propia ciudad de Manila, no podía sino remitir a la conquista territorial de al-Andalus (articulada ideológica, territorial y económicamente bajo el proyecto nacional de la *reconquista*).

Para Melchor de Ávalos la respuesta estaba clara: el islam era una red internacional, y los propios musulmanes que habían luchado en Lepanto se encontraban en el sudeste asiático. Bajo esta concepción ideológica, los musulmanes filipinos debían correr la misma suerte que los musulmanes ibéricos dentro de un imperio teocrático legitimado por el catolicismo:

> "Assí que como de todos los otros sus Reynos, puede y deve V. M. echar y expeller a los moros de todas las Yslas Philipinas del archipiélago y a lo menos subjetarlos y hazerlos tributarios, debellando los de las Javas y Samatra, Achen, Borney, Mindanao, Xoloc, Malucos, Malaca y de Siam y Patán, Pegu, y otros Reynos en que se adora Mahoma, cuya veneración y mala secta traxeron por acá persas, y arabios, y egipcios, y turcos, y aun vinieron moros de Túnez y de Granada, algunas vezes en armadas del Campsón, Soldán que fue del Cayro y Rey de Egipto, como en muchas partes se collige de las historias de Portugal y espeçialmente de la que escrivió en buen latín el obispo de Algarve don Iherónimo Ossorio por mandado de la magestad del señor Rey don Enrique, siendo cardenal, *lib. 4, fol. mihi 342*, adonde dize que vinieron a la Yndia contra Alonso de Albuquerque, capitán general del glorioso señor Rey don Manuel, abuelo de V. M., emviados del dicho Soldán en una armada veynte y siete navios y galeras, seteçientos mahometanos mamelucos, y trezientos turcos y mill moros de Túnez y de Granada, cuyo general se dezía Solimán, turco de naçión […] Assí que me pareçe que entran en la cuenta estos moros de las Yslas Philipinas, mayormente que, como está dicho, vienen de Egipto y de Arabia y de Meca, y son parientes, disçípulos y miembros suyos, y cada año dizen que vienen a la Samatra y a Bomei turcos, y a Ternate, adonde están abra algunos de los vençidos en la famosa batalla naval que dio el señor don Jhoan de Austria. Y a otras islas del Maluco tanbién vienen y suelen venir a predicar la secta, y dar avisos para guerra contra christianos"[28].

Como se desprende del texto, el propósito de Melchor de Ávalos era legitimar la conquista territorial de las regiones islámicas no sólo del archipiélago filipino, sino incluso del sudeste asiático. Del mismo modo que la

---

houvesse tão longe de Portugal que nos entendesse nossa fala! What Monçaide spoke was not Portuguese, but a corrupt form of Spanish. Despite this, finding the familiar in the unknown had a very strong effect on the seamen", en E. Losada Soler, «The Encounter of Languages, Reflections on the Language of the Other in *Roteiro da Primeira Viagen de Vasco da Gama*», en A. Disney y E. Booth, *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, Oxford, 2000, pp. 207-208. El encuentro con Monçaide aparece inmortalizado en *Os Lusíadas*, "Entre a gente que a vê-lo concorria,/ Se chega un Maometa, que nacido/ Fora na região da Berberia/ […] Em vendo o mensageiro, com jucundo/ Rosto, como quem sabe a língua Hispana,/ Lhe disse, Quem te trouxe a estoutro mundo,/ Tão longe da tua pátria Lusitana?/ Abrindo, lhe responde, o mar produndo/ Pon onde nunca veio gente humana;/ Vimos buscar do Indo a gras corrente,/ Por onde a Lei Divina se acrecenté", Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Mem Martins, 1997, VII, pp. 24-25.

28. Primera carta-tratado, § 6 y 8.

monarquía hispánica había bloqueado la expansión del islam en occidente, el oidor de Manila recomienda encarecidamente al rey español que pase a ser el freno del islam en el extremo oriente. Más que una relación histórica basada en datos reales, Melchor de Ávalos crea un texto propagandístico en base a la información que dice poseer, argumentando incluso que granadinos y moriscos tunecinos participaban en la islamización del sudeste asiático, especialmente tras la conquista portuguesa de Malaca en 1511 como una contraofensiva islámica.

Melchor de Ávalos cita fuentes portuguesas sobre la presencia islámica en el océano Índico, incluso el dato sorprendente de que los mismos soldados que habían luchado en la batalla de Lepanto contra los españoles se encontraban ahora en el sudeste asiático. La veracidad de este hecho parece ciertamente cuestionable. Sin embargo, y a pesar del propósito propagandístico de Melchor de Ávalos, tras la conquista del Egipto mameluco en 1517 y la ruina del Mediterráneo tras Lepanto en 1571 el imperio otomano centró su atención en frenar a los portugueses en el Índico. Dentro de este contexto tiene lugar una campaña de ayuda militar al sultanato de Aceh en Sumatra dirigida por los otomanos en 1568, presencia militar otomana en el sudeste asiático que aún no ha sido completamente estudiada[29].

Así pues, a pesar de las exageraciones apologéticas de las cartas de Melchor de Ávalos, se puede colegir que ciertos visos de veracidad existirían en sus aseveraciones, en cuanto que población islámica se dirigía al sudeste asiático como nuevo escenario de confrontación islamo-cristiana: los portugueses habían usurpado el imperio talasocrático islámico, el Mediterráneo se había convertido en un mar de piratas y los españoles empezaban una conquista territorial del continente asiático. El siglo XVI será testigo del nacimiento del mundo moderno, nacimiento que será consecuencia de la desintegración de las limitaciones geográficas de la antigua ecúmene y, a la par, del mundo islámico.

Los españoles no tardaron en darse cuenta de que los musulmanes controlaban el comercio del archipiélago al revender los productos chinos. No era tanto el antagonismo ideológico[30], sino la rivalidad comercial y, a fin de cuen-

29. Sobre la presencia otomana en el océano Índico en el siglo XVI véanse P. Johnson Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany, 1994; Salih Özbaran, *The Ottoman Response to European Expansion, Studies on Ottoman-Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*, Estambul, 1994; Id., *Ottoman Expansion Toward the Indian Ocean in the 16th century*, Estambul, 2009; y Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford, 2010.

30. "[…] y que si por caso topasen juncos chinos o de Borney y de otras partes, sin les hacer mal ni daño alguno, procurasen hacer paz con ellos, porque esto es lo que acá principalmente se pretende", en *Relación de los acontecimientos del viaje y jornada que hizo la armada de S.M. al mando del general Miguel López de Legazpi*, en P. Hidalgo Nuchera (ed.), *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la Conquista del Archipiélago de San Lázaro*, Madrid, 1995, p. 170.

tas política, la que haría pronto surgir el enfrentamiento[31]. No obstante, no quedaba otra opción a los pocos españoles que acometían la conquista de un archipiélago de centenares de islas que asumir en un primer momento el orden de la talasocracia local[32]. A diferencia de los portugueses que controlaron puertos estratégicos de fama mundial, los españoles se enfrentaban a un escenario desconocido disperso y con la intención no de controlar la red marítima, sino el espacio terrestre.

Los españoles lograrán controlar las áreas en las que el islam no estaba implantado con la suficiente institucionalización política como para oponer resistencia. No obstante, no sucederá lo mismo con los sultanatos de Sulú y Mindanao en donde, tras la aparición de los españoles y el colapso del comercio regional que estaba en manos de los musulmanes, se darán las condiciones idóneas para la perpetuación de las estructuras basadas en el tráfico de esclavos. Así, dada la fugacidad de la frontera, las agresiones y ataques para obtener cautivos se convertirán en el modo de legitimación de la numerosa aristocracia musulmana, y también servirán para calibrar su riqueza y poder (en razón del número de esclavos y partidarios).

Por su parte, la política española será diferente, basándose en la primera acción histórica que de forma explícita propugna la conquista territorial del otro hemisferio. Si Portugal pretendía usurpar y reemplazar el imperio talasocrático islámico, España pretende una conquista efectiva de extensiones territoriales asiáticas. Para Portugal el encuentro con el andalusí exiliado en Asia no será más que un elemento anecdótico, embajadores con los cuales negociar ventajosamente en lengua castellana. Para España el encuentro, no sólo con el andalusí, sino con el propio islam en el hemisferio oriental, supondrá un verdadero interrogante histórico. Los reinos cristianos ibéricos habían frenado e incluso acabado con el occidente islámico, y ahora se veían en la situación de confrontar y dirigir los destinos del extremo oriental islámico.

---

31. "El Capitán y oficiales de su Majestad dijeron que habían hallado en el puerto de Butuán dos juncos de la isla de Luzón, en que venían ciertos moros mercaderes que estaban contratando con los naturales de la tierra […] Los naturales de Butuán venían al patache a contratar con los españoles, pero los moros se lo procuraban estorbar; y si los indios vendían a los del patache algunas cosas a trueque de tafetanes y lienzos, les hacían los moros deshacer el concierto diciéndoles que les engañaban los españoles en darles aquellos géneros; y que si les vendiesen alguna cosa fuera a trueque de plata, lo cual hacían los moros con el deseo de quedarse con todo el dinero que el patache traía", en G. de San Agustín, *Conquista de las Islas Filipinas*, Madrid, 1974, p. 172.

32. "Todo esto disimulaba el Gobernador conociendo la necesidad que tenían del contrato con los moros [de Luzón] los cuales les sirvieron, especialmente el principal de ellos, Mahomar, porque siempre fue muy amigo de los cristianos y persuadió con su industria a muchos naturales de otras islas para que los fuesen", en *ibídem*, p. 235.

La significación de los argumentos de Ávalos respecto a los musulmanes peninsulares

Miguel López de Legazpi (c. 1503-1572)[33] se dará rápida cuenta de la multiplicidad antropológica del archipiélago, escribiendo que si los moros controlan el comercio, no eran numerosos más que en Brunei y Manila, siendo el resto de población gentil. De tal manera explica en la relación que remite al rey la situación y la facilidad con que puede hacerse la expansión de la fe cristiana y, en consecuencia, la conquista territorial:

> "En esta ysla [de Luzón] ay muchas provincias y en cada una de ellas hay diferente lengua y costumbres –la mayor parte es de moros mahometanos y otros indios que se pintan, que adoran a sus pasados, invocan el demonio–, no tienen Rey natural –señorean la tierra señores particulares– los mas ricos de ellas, tienen guerras unos con otros y se captivan y se hazen esclavos y venden de unas provincias á otras […] Estos naturales seran faciles de convertir a nuestra santa fee catolica porque casi todos son gentiles sacando los de borney y luçon que son moros por la mayor parte y algunos principales que an convertido en estas islas y aun estos tienen poca noticia de la ley que tomaron mas de circuncidarse y no comer puerco –pero los gentiles estan sin ley y no tienen templos ni ydolos ni sacrificios y fácilmente admiten lo que se les dize y persuade– tienen algunas supersticiones y de no hazer cossa ninguna sin que primero echen suertes y otras miserias que todo sera facil de quitarles aviendo rreligiosos que sepan la lengua y les prediquen"[34].

Legazpi llegará a solicitar al rey la posibilidad de esclavizar a los moros que entorpezcan la expansión española o propaguen el islam. Dada la existencia de este espíritu en España, la respuesta e instrucción de Felipe II a Legazpi da muestras de una actitud tan benévola, como pragmática, pues ordenaba que: "bajo ninguna consideración deberéis hacer esclavos a aquellos indios que hayan adoptado el culto de Mahoma; pero trataréis de convertirlos y de persuadirlos a aceptar nuestra santa fe católica por medios buenos y legítimos".

No obstante la respuesta del rey, Melchor de Ávalos seguirá insistiendo en el argumento y solicitará que sea reconsiderada la posibilidad de esclavizar a los musulmanes del archipiélago[35]. Es curioso cuál es su recorrido argumental para

---

33. Felipe II encomendó a Andrés de Urdaneta (c. 1508-1568) y Miguel López de Legazpi (c. 1503-1572) la organización de una misión de conquista y poblamiento de las Islas del Poniente. *Cfr.* P. Hidalgo Nuchera (ed.), *Los primeros de Filipinas* y *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, Madrid, 1887, tomo 3.

34. *Legazpi. Relación de las Islas Filipinas*, 1570, Archivo General de Indias, Filipinas, L1-1-2/24. Edición en W.E. Retana, *op. cit.*, vol. 5, pp. 39 y 24.

35. "He [Ávalos] petitioned for a suspension of the law forbidding slavery in order that Spaniards might avail themselves of captive Moros as slaves", Ch.H. Cunningham, *The Audiencia in the Spanish Colonies, as Illustrated by the Audiencia of Manila, 1583-1800*, Berkeley, 1919, p. 57. Sobre la cuestión de la esclavitud en Filipinas véase W.H. Scott, *Slavery in the Spanish Philippines*, Manila, 1997.

llegar a este punto final: su rigorismo jurídico así como dogmatismo católico le llevarán a analizar la situación de derecho del estatus en que se encontraban los musulmanes dentro del nuevo estado filipino establecido por los españoles. Aduce que musulmanes expulsados de España, egipcios controlando el océano Índico, árabes predicando en las regiones orientales y turcos vencidos en la batalla de Lepanto, todos juntos fueron islamizando paulatinamente el archipiélago malayo hasta llegar al filipino. En consecuencia, dado que existía una vinculación internacional entre musulmanes desde España hasta Filipinas, el rey católico de España estaba en la obligación de combatir a los musulmanes del archipiélago. Aunque reconoce que la población indígena era musulmana sólo de nombre y poco conocimiento tenían del islam, afirma sin vacilación que la lucha debe ser llevada a cabo, una lucha militar, económica y religiosa de evangelización.

Melchor de Ávalos representará la posición más radical en contra de las ideas pacíficas en la colonización de Filipinas, comparando el modelo asiático con el español, cuando las controversias sobre los moriscos estaban más candentes. Así pues, ningún diálogo podía ser posible con musulmanes, y el único remedio posible era el exilio o la guerra abierta.

De este modo se irá formando un partido político entre los primeros pobladores españoles del archipiélago, quienes harán apología de la enorme expansión que según ellos el islam poseía en las islas, y la necesidad de una respuesta enérgica por parte de la administración española. Se emplearán argumentos propios de la realidad occidental, argumentándose que *gacices* y *morabitos* estaban llevando a cabo una conversión acelerada de la población del archipiélago:

> "Hay en esta isla [Manila] y en la de Tondo muchos mahometanos, a quienes se les había pegado la secta por la contratación que tenían en Borneo. Los cuales habiéndose casado en las islas, y avecindándose en ellas, se la habían pegado, y enseñado, dándoles cartillas, ceremonias y forma de guardarlas. Y así muchos de la isla [de Luzón] comenzaban a ser moros retajándose y poniéndose nombres de moros; y cundía el cáncer tan de prisa que a tardarse más la llegada de los españoles todos fueran hoy moros, como lo son ya todos los isleños que no están en el gobierno de Filipinas, a los cuales tienen muy industriados gacizes y otros moravitos que les vienen a predicar por el estrecho de Meca y Mar Rojo"[36].

Ciertamente el dato es de gran importancia, pues parece definitivamente que con el colapso del Mediterráneo, el exilio de miles de moriscos, el auge internacional de los turcos otomanos y la ruina económica de miles de familias musulmanas por la usurpación marítima portuguesa, el océano Índico en el siglo XVI pasó de representar el gran comercio del mundo para el islam a ser el escenario de los grandes exilios. Como una batalla de guerrillas, musulmanes de todos los puntos del mundo islámico se dirigirán al sudeste asiático, escenario en el cual se debatirá la hegemonía económica, política y religiosa de

36. J. de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de Nueva España*, México, 1985, p. 492.

un orden internacional que veía nacer el mundo moderno, un orden en el que Europa es cada vez más poderosa, mientras que el islam ve reducirse sensiblemente su influencia:

> "[…] se han enseñoreado [los musulmanes] de la parte septentrional de la Somatra de dozientos, o poco más años á esta parte, valiendose primeramente del comercio, luego de los casamientos, y ultimamente de las armas. Passando adelante han ocupado la mayor parte de los puertos de aquel inmenso Archipielago, señores de la ciudad de Sunda en la Iava en Borneo y en Gilolo, y avian entrado hasta Luzon isla nobilissima entre las Filipinas, y edificado ya en ella tres poblaciones […] Y si no se les opusieran los Portugueses en la India y en el Maluco, y despues los Castellanos en las Filipinas; y no hubieran con las armas y con el Evangelio atajadoles el passo, y cortado el hilo a su corriente, sin duda poseyeran el dia de oy infinitos Reynos de aquel Levante"[37].

Con los moriscos de España se mostraba muy escasa piedad. Es más, presionando continuamente a la monarquía española existió una línea de intereses económicos, entretejida con una postura doctrinal intransigente contra este colectivo. Según Martín Hume: "Se había decidido prácticamente en cierto momento (1581) por Felipe II embarcar a toda la población morisca y hundir los barcos que la transportaban. Gómez Dávila de Toledo apremió a Felipe III en 1598 para que los matara a todos, mientras otros más humanos abogaban por que les fueran quitados por la fuerza todos los niños, la esterilización de los varones y otras medidas heroicas. Durante algún tiempo también los espíritus más suaves rogaron que se ensayaran métodos más benignos, pero la actitud de los moriscos mismos y el fanatismo de los eclesiásticos pronta silenciaron la voz de la piedad"[38]. A la postre, no fue Felipe II *el Prudente* (1527-1598), sino su hijo y sucesor Felipe III (1578-1621) quien consumara este tercer genocidio habido en tierras peninsulares.

Los moriscos no encontraron una vigorosa protección eclesiástica, como ocurrió con los naturales en las Filipinas[39]. Al contrario, fray Jaime Bleda llegó tan lejos como para pedir la matanza de los moriscos en España como un "piadoso deber cristiano"[40]. Incluso Vitoria y Guerrero habían creído que debía hacerse

---

37. J. Rebullosa, *Historia eclesiástica y estado presente de la Religión en todos los reynos de Europa, Asia, y Africa, sacada de las Relaciones Toscanas de Iuan Botero Benes*, Barcelona, 1610, folio 132.

38. M. Hume, *The Court of Philip IV*, Londres, 1907, pp. 23-24 (trad. esp., *La corte de Felipe IV. La decadencia de España*, Sevilla, 2009, 421 pp.). *Vid*. también H.C. Lea, *The Moriscos of Spain*, Filadelfia, 1901, capág. X (trad. esp. *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. Estudio preliminar y notas R. Benítez Sanchez-Blanco, Alicante, 1990, reimpr. 2001).

39. Ya en 1570 Fray Diego de Herrera protestaba al rey, "No creo que pueda darse ninguna otra razón como autoridad para robarlos, salvo el que son moros; y ésa no es razón legítima", *Carta del agustino Diego de Herrera sobre el mal estado de las Filipinas*, Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas, 84, N.1. La carta está fechada el 25 de julio de 1570.

40. *Defensio fidei in causa neophytorum, sive morischorum Regni Valentiae, totiusq. Hispanice ... et Tractatus de insta morischorum ab Hispania expulsione*, Valencia, 1610, *cfr.* la edición y estudio de

guerra perpetua contra los sarracenos. Cuando vemos cuán interiorizadas estaban estas doctrinas por ciertos estamentos formados en el derecho canónico tradicional que se enseñaba en las universidades españolas, más nos damos cuenta de las limitaciones y dificultades que debía suponer el desarrollo de un estado moderno asentado sobre estas bases doctrinales fundadas en la religión cristiana. Éstas constreñían el ámbito de actuación del gobernante de modo estricto y negaban cualquier heterogeneidad, y mucho menos dentro de lo religioso.

Comprendiendo cuál fue la postura de determinados grupos de la élite administrativa española en Filipinas acerca de los musulmanes que allí se encontraron, hemos buscado iluminar y entender cuáles eran los condicionantes de los gobernantes a la hora del gobierno y del trato de poblaciones musulmanas.

En este caso concreto, Felipe II, frente a los memoriales de Melchor de Ávalos y de otras noticias que le llegaron de Filipinas, adoptó una política de gobierno realista y no sólo alejada de las peticiones de represión, esclavización y guerra que le llegaban, sino incluso puede pensarse que conciliadora y frenadora de estos espíritus exaltados. No obstante, si bien desde la Península se alentaba una política de atracción, la imprudencia de los agentes gubernamentales en el terreno filipino, los intereses estratégicos y económicos en la región, y la fragilidad de las fronteras en un mundo insular, encendieron un conflicto entre comunidades religiosas que aún pervive en el archipiélago filipino, conociéndose históricamente como el "problema moro".

---

este memorial por Josep Puig Montada, en los *Mélanges en l'honneur de Dominique Urvoy*, editados por Nicole Koulayan et Mansour Sayah, Estrasburgo (en prensa). Según H.C. Lea, "Fray Bleda demostró con autoridades irrefragables que todos los moriscos podían ser asesinados en un solo día, o que el rey podía condenar a todos los adultos a muerte y al resto a esclavitud perpetua, o venderlos a todos como esclavos a Italia o las Indias, o llenar con ellos sus galeras ... Urgía la matanza de preferencia a la expulsión, arguyendo que sería una obra de gran piedad y edificación para los fieles y una saludable advertencia para los herejes ... y si se les amontonaba en la costa africana, agravarían, al morir, la peste, que el año antes se había llevado a cien mil sarracenos. La obra de Bleda no sólo fue aprobada por todas las autoridades en España, y los gastos, de su impresión sufragados por Felipe, sino que cuando su rival Fonseca trató de impedir su introducción en Roma, fue examinada autorizadamente y declarada libre de error, y Clemente VIII la leyó con agrado por indicación de su confesor, el cardenal Baronio", en *op. cit.*, pp. 298-299. La opinión de Bleda es coherente con una línea de polémica antiislámica muy intensa en la Península Ibérica, con escritos desde los propios de los mozárabes del s. IX (Francisco Franco-Sánchez, «La conquista musulmana del Magreb y al-Andalus según las crónicas mozárabes», *Dirāsāt fī l-aṯār wa-l-naqā'iš wa-l-tārīj, takrīman li-Sulaymān Muṣṭafà Zbīs. Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offers à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, 2001, pp. 285-307), pasando por los escritos de Pedro el Venerable (Cluny, ca. 1092-1156; J. Tolan, «Peter the Venerable on the «diabolical heresy of the saracens»», *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. A. Ferreiro, Leiden, 1998) y otros posteriores y conocidos, como el tratado *Sobre la seta mahometana* del obispo de Jaén Pedro Pascual (Valencia, ca. 1227 – Granada, 1300; ver John Tolan, «Barrières de haine et de mépris. La polémique antiislamique de Pedro Pascual», *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid, 14-15 de diciembre de 1998*, Madrid, 2001, pp. 253-266).

Apéndice documental

Manuscrito original, firmado, en el Archivo General de Indias de Sevilla: [Filipinas, leg. 18A, R.3, N.19]. El expediente se compone de dos cartas-tratados con otra introductoria. Las dos cartas fueron editadas bajo el título de «Dos cartas al Rey contra los moros de las Filipinas »por L. Hanke: *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. Descubiertos y anotados por Lewis Hanke. Compilador Agustín Millares Carlo, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 65-115. Realizamos una nueva edición de las dos cartas consultando directamente el manuscrito original, teniendo en cuenta los siguientes criterios: se mantiene la ortografía del texto pero se actualizan los acentos a la norma actual; se añaden los signos de puntuación mínimos para una mejor lectura; se escriben en mayúsculas los nombres propios; se redactan en cursiva los textos y citas latinas; no se expanden las palabras abreviadas y se mantiene la división en epígrafes del original. En cuanto a las notas explicativas, incluimos algunas procedentes de la edición de Hanke, y añadimos otras en torno a las fuentes del derecho canónico y el contexto en el que se gesta el documento.

Por motivos de extensión del artículo, hemos debido dividirlo en dos partes. En esta primera parte publicamos junto al estudio inicial, la Segunda carta de Melchor de Ávalos, más breve que la precedente La primera carta será publicada en un próximo número de esta misma revista.

Segunda carta y alegaciones de derecho de lic.^{do} M.^{or} de Ávalos oidor de la real audiencia de Manila para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos [Manila, 1585]

†

Sacra Cesarea Magestad Real

1. Después de aver escrito la primera que va con ésta y mi pareçer sobre las conquistas que se podrán hazer a los mahometanos de estas Yslas Philipinas, se ofreçieron otras algunas dudas de los religiosos y del obispo que son de mucha importancia y conviene advertir a V. M. y a los de su muy alto consejo de las Yndias, y dezir en ellas mi pareçer.

2. La primera duda es si tienen jurisdición esta Real audiençia en la temporal y el obispo y religiosos en lo eclesiástico para proçeder y juzgar contra los gentiles infieles por ser ydólatras y no reconoçer un solo dios criador de todas las cosas, y pecar contra la ley de naturaleza.

3. Aviendo tratado con los dichos religiosos se resolvieron y fundaron en dezir que V. M. no tiene ni sus audiençias poder ni jurisdición ni averla tenido el pontífiçe Alexandro sexto *in actu* para poderla dar contra los ydólatras, antes de averse baptizado, y traen la authoridad de

Sant Pablo, *1º ad Romanos 5 cap*.[41], adonde dice, *quid enim mihi de iis, qui joris sunt, indicare?* Diéronme esta opinión por escrito los de Sant Francisco y de Sant Agustín, y de palabra el obispo.

4. En esto llevan un presupuesto y fundamento condenado que es contradezir la potestad del pontífiçe, y se van por la opinión de algunos theólogos y canonistas, y contra la opinión de Hostiense que es la más común y faboreçedora de la fee, según yo la tengo bien fundada en la dicha carta, y basta que el papa Alexandro sexto siendo tan santo y sapientíssimo con acuerdo de sus cardenales siguió y abraçó la dicha opinión de Hostiense quando hizo la Bula de la graçia y conçedió a las casas de Castilla y Portugal el resto que avía del mundo y dio las jurisdiçiones y dominios a los señores Reyes Cathólicos y suçessores. La qual conçessión an revalidado y confirmado con otros muchos indultos y bulas las papas que a havido en la yglesia de Dios, desde Alexandro a esta parte, y sacrílego y herético es dudar y contradezir açerca de la potençia de la yglesia, según más largamente dixe y se persuade por el cap. *Si quis suadente, § Committitur, et seq., q.e 4.*[42] *Cum enim Papa sit supra omnia iura mundi, haereticus erit oppugnare privilegia Ecclesiae, in cap. Nulli fas est, distinct. 19*[43]; y dize el maestro Victoria *in Repetitione De potestate Papae et Concilii, nu. 17*, estas palabras, *quia profecto hoc esset in turbationem et dissolutionem ecclesiasticae hierarchiae et auctoritatis, si quilibet posset dicere, Papa non potest; de quo pullularunt haereses.* Remítome a lo que en la dicha carta dixe, por no repetir muchas vezes una misma cosa, y assí, siendo la conçesión validíssima y tan cathólica, queda el fundamento contrario confundido y deshecho y no se puede dudar so la dicha pena.

5. Conforme a lo qual, teniendo V. M. *in actu et in habitu* las jurisdiçiones y dominios contra infieles *super gentes et regna mundi*, nadie puede negar el supremo, y universal poder que indubitablemente tiene en estas yslas contra todos los infieles, ydólatras y pecadores *in legem naturae*, no solamente en las partes adonde los dichos gentiles biven entre christianos, sino también adonde biven aparte, porque quando biven entre christianos, no dudan los dichos religiosos de que tenga V. M. en lo secular jurisdición, y ellos en lo spiritual, por razón de evitar el escándalo que resultaría a los que son fieles de ver ydolatrar a los ynfieles. Assí que también en las yslas y partes adonde no ay baptizados gentiles, me pareçe que podemos los ministros de V. M. castigar los pecados de ydolatría y abominaçiones y delitos que se cometen contra la ley de naturaleza, y basta que con estos pecados se ofende Dios y se escandalizan los christianos castellanos; y quántos y quáles sean los pecados *contra legem naturae*, sería muy largo referirlos, según el maestro Victoria *in Relectione De Indis, pag. mihi 345, ibi, item nec omnia peccata contra legem naturae possunt evidenter ostendi*. Bien hace Sant Pablo la difinición de la ley natural, *ad Romanos, cap. 2*[44], *ibi, sibi ipsi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, tx. in cap. Ius naturale, 1ª distinct.*[45], *in lege 2, tt. 1, pda. 1. Et lex naturae per Cicerón em ita diffinitur, est ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibet contraria. Et, ut inquit Oldendorpius in tractatu De Iure naturali, vol. 7 Tractatuum, nu. 6 et 12, lex ista naturae praecepta decalogi continet, et ante nata est, quam lex ulla scripta, et ante quam civitas aliqua constituta.* Bien declara el prinçipio y virtudes y obligaçiones de la ley natural el padre fray Thomás de Mercado desde la primera hoja de su libro de la Suma de

41. El original trae "1 ad Romanos 5", pero la cita corresponde a la Epístola 1 ad Cor., c. 5, vers. 12.

42. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 17, q. 4, c. 29.

43. *Ibid*., primera parte, dist. 19, c. 5.

44. Vers. 14-15.

45. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 1, c. 7.

contratos y cuenta algunos capítulos della que tenían los Romanos, fol. 6, col. 2: "Llegaréis os a Dios con ánimo y cuerpo casto, honraréis a los padres y mayores, no adoraréis dioses agenos; quien jurare falso sea castigado con pena divina y humana y sea infame; quien conoçiere parienta suya muera por ello; guardaréis fielmente las treguas y pazes que hizierdes con vuestros enemigos; seréis prestos en cumplir los votos que prometierdes a dios, etc".

6. Ésta fue opinión del papa Inoçentio y de Abbad, nu. 12, y de Felino, nu. 1 in cap, *Quod super his, De voto*, y de Ancharrano y Hostiense y Jhoan Andrés. Lo mismo dice Abbad *in cap. Novit, De iudiciis, nu. 2, quod etiam infideles denuntiari possunt, si peccant contra legem naturae vel idola colunt, quia proximi sunt omnes infideles quos debemus diligere, et lucrifacere quantum possumus, secundum humanitatem et nostrae naturae participes.* Lo mismo dice Felino allí, *nu. 1, in cap. Novit; Albertinus in rubrica De haereticis, lib. VI, q.ª 2, vers. Quaero an si quis crederet plures déos, fol. mihi 13, col. 1, nu. 51; Marquardus in parte 2 libri Contra inimicos Crucis Christi, cap. 9, in principio, fol. 99 et fol. 57, col. 1.* Collígese de el doctor Navarro *in Repetitione cap. Ita quorundam, De ludaeis et Sarracenis, pag. mihi 160; Felinus in cap. I De constitutionum limitatione 5*; y aunque el maestro frai Domingo de Soto, *lib. 5, De lustitia et iure, q.ª 3, art. 5, in fine, pag. mihi 420*, diga *se nolle discutere nec docere quis sit iudex contra idolatras* y lo dexa como indeçiso y reservado para determinarse *in libro De ratione promulgandi Evangelium*, el qual no a salido a luz impresso, que yo aya visto ni sabido, pero él mismo en la plana antes que es 419, hablando *de infidelibus tertii ordinis* que son los ydólatras dize estas palabras refiriendo a Sancto Thomás, *2ª 2ª, q.ª 10, art. 10, in primis enim non negat licitum eis fuisse infideles propter idolatriam iussu Dei debellare, sed tantum negat eo solum quod infideles essent secus ob idolatriam.* Y assí yo siempre e presupuesto lo mismo que a los simplemente infieles no se podrá hazer guerra ni daño sin las premisas que en el predicarles an de hazerse para que bivan bien, pero los que demás de ser infieles son ydólatras *et agunt contra legem naturae* (que es esto de que voy hablando) tengo por muy llana esta opinión y la comprueva sapientíssimamente Gregorio López *in Repetitione De bello, posita supra l. 2, tt. 23, pda. 2, fol. 81, in tt. 5 contra idolatras et cultores contra legem naturae, et fol. 82, col. 4, et seq.* Collígese lo mismo del obispo Simancas, *tt. 31, De haereticis, nu. 4, fol. 140 ibi, nam si baptizatus non esset. Idem Simancas in tt. 32, num. penul*., alegando a Albertino *ubi supra* pareçe que passa con esto, y que aunque los ynquisidores no conozcan contra moros no baptizados ni ydólatras, pero podrán los ecclesiásticos y seglares. *Silvestro in Summa, in verbo Infidelitas, nu. 4 et nu. 8; Castro, De iusta haereticorum punitione, lib. 1º, cap. 7 et cap. 23, col. 2.* Esto mismo entendió Sancto Thomás *ubi supra q.ª 10, art. 8, fol. mihi 29, col. l*[46]*, ibi, sunt tamen compellendi a fidelibus si adsit facultas*. Y es muy de notar la doctrina del mismo sancto doctor en la misma *q.ª 10, art. 2, in fine*, cuyas palabras son, *propter hoc etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo, de manera quod secus erit si facultas adest et potentia contra infideles idolatras vel offendentes legem naturae.* Esta palabra dize Albertino *ubi supra, ibi, non video quare Papa, qui est vicarius Iesu Christi, non possit et etiam debeat, dummodo facultas adsit; idem docet Marquardus, ubi supra, fol. 99, nu. 1 et fol. 100, nu. 5*, alegando muchas doctrinas, y que quando se dio el poder a Sant Pedro por el Redemptor, *Pasce oves meas*, se entiende y entendió *tam de fidelibus quam de infidelibus, cum etiam infideles per creationem sunt oves, licet non de ovili sacro, et infideles, velint nolint, de ovili sunt, et eos debemus lucrifacere, ut supra, et docet Abbas in diet. cap. Quod super his, De voto, nu. 12; Focher in Itinerario, fol. 18, cap. 2, De potestate Papae ad infideles convertendos; Marquardus, parte 2, cap. 2, nu. 3, ubi computat infideles inter oves Christi, creatione, gubernatione et re-*

46. Migne, Pl, III, 95.

demptione ex parte Christi, qui dixit Ioan. 10[47]*, Alias oves habeo quae non sunt de hoc ovili, et illas oportet me adducere et vocem meam audient*; y bien es que oigan estos infieles, pues ay exérçito y potençia por donde se pueden excusar, estando V. M. apoderado de las jurisdiçiones y dominios, *ut supra*. Compruébase esta opinión por el decreto *Caritas, § Proximos, De Paenitentia, distinct. 2*[48]*, ibi, et sicut nobis subveniri optaremus, ita eis subvenimus, si facultas non defuerit et proximi nostri credendi sunt omnes homines naturae nostrae participes, ut ibidem*. Y dize el *cap. Displicet, 33 q.ª 4*[49]*, col. 1, ad medium; non tamen ideo, qui diliguntur, malae suae voluntati impune et crudeliter permittendi sunt, sed ubi potestas datur, et a malo prohibendi, et ad bonum sunt cogendi, et ideo Paulus non fuit permissus uti sua pessima voluntate qua pesequebatur Ecclesiam*. También el doctor Navarro *in Summa confessorum, in primo praecepto Decalogi, cap. 2, nu. 17,* pareçe tener esta misma opinión, adonde, pag. 140, hablando de los simples infieles dize, *infideles qui non credunt quia non est eis satis notificata fides, licet non peccent non credendo nec ob hoc damnentur, damnabuntur tamen propter alia peccata. Allegat Sanctum Thomam et Caietanum, ubi supra; idem Victoria De Indis, pag. 337, ibi, Damnabuntur tamen propter alia peccata mortalia, ut propter idolatriam, etc.* Y que puedan juzgar ydólatras los juezes de V. M., se funda por la ley 5, tt. 24, pda. 7, ibi, "sean libradas por los nuestros juzgadores de los lugares do moraren e non por los viejos dellos", *et iterum ibi*, "mas si querella oviere dél, demándeselo ante nuestros juzgadores". Pruébase también por lodos los títulos 23 y 25 de la 7 pda. y por el tt. 2, lib. 8 de la Recopilaçión, assí que lo mismo que en los Reynos de Castilla se puede y deve juzgar en estas yslas y nuevo mundo, pues en todo, como está dicho, tiene V. M. su derecho fundado con el glorioso título de la yglesia y sumos pontifíçes y no se pretende hazer agravio ni guerra a los bárbaros, ni quitarles sus haziendas, sino ponerlos *in ordine ad spiritualia* y encaminarlos en bien suyo dellos y de sus proprias almas.

7. Fortaléçese todo lo dicho con la resolución común de los que enseñan y escriven açerca de las causas de la guerra justa, que entre ellas se pone una y es contra los que adoran al demonio, *et contra terras in quibus Deus blasphematur per idolatriam*. Lucas de Pena, la primera de treze causas que pone es ésta *in l. unica C., ut armorum usus inscio principe, lib. ii*[50]*, fol. 153, col. 2, ante medium. Matheo de Afflictis*, la primera de 17 causas de guerra pone ésta, *in cap. Domino guerram, in tt. Hic finitur lex Friderici, in usibus Feudorum*[51]*, fol. mihi 54, col. 1.* El gran frai Alonso de Castro entre diez causas que pone, la primera es ésta, *in lib. 2 De iusta haereticorum punitione, cap. 14, fol. 12, col. 4, et seq.* El doctor Covarruvias puso también esta causa de guerra justa, aunque no se acabó de resolver, *in Regula Peccatum, parte 2, § 10, fol. 77 y col. 3 et seq. Pero mejor que nadie se determinó Gregorio López, ubi supra*[52]*, fol. 82, cols. 3 et 4 et fol. 83, col. 1 et seq*., adonde çita dos cánones del Concilio Africano, que se dize Cartaginense, en tiempo del papa Bonifacio primero, en que se mandaron derribar y destruir los ydolos, de manera que no quedase reliquia dellos, por los años de 425 y 426; *est videndus Corduba, lib. 1º, q.ª 57, dub. 9, pag. 499, cum praecedentibus et sequentibus*, haunque habla muy largo y prolixo y confuso, que apenas se acaba de resumir y dize ser esta común opinión y más probable de los antiguos y

47. Ioan., c. 10, vers. 16.

48. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 33, q. 3, De paenitentia, dist 2, c. 14.

49. *Ibid*., segunda parte, causa 33, q. 4, capág. 38.

50. Tit. 46(47).

51. Libr. 2.

52. Ley 2, tít. 23, Partida 2.

de algunos modernos, pag. 504, col. 2, *in fine*. La ley de Partida, ley 2, tt. 23, pda. 2, pone tres causas de guerra justa; y la primera pareçe que quadra bien en quanto dize, por acreçentar al pueblo su fee y para destruir a los que la quisieren contrallar. Y por esto dize Gregorio López, allí, en la glosa final, que quantas causas traen los doctores de guerra justa se pueden resumir en las tres que pone aquella ley, *et in specie et in casu isto* se puede fundar lo dicho. Por lo que el mismo doctor Covarruvias dize *ubi supra* tratando *de simplicibus infidelibus et idolatris et de peccatoribus in legem naturae*, que lo que avía dicho *de bello defensivo, vindicativo seu punitivo* se limita y entiende, *nisi in terris subditis Christiano principi*. Assí que en estas yslas, tierras y mares, siendo de V. M. como lo son, puede la Real audiençia y tiene conoçimiento de causas de ydólatras, no embargante que aya de aver monición y exhortación y publicárseles algunas leyes y ordenanças espeçiales para más justificación y para que no pretendan ignorançia los bárbaros, sobre lo qual yo di memorial a esta Real audiençia, no solamente advirtiendo a los infieles no baptizados, sino también a los convertidos, para que conozcan a dios y lo adoren y dexen al demonio y no cometan hurtos y robos ni otros pecados contra la ley de razón natural, y que bivan bien, sin tomarles sus haziendas ni bienes, ni compeliéndolos, ni forçándolos a rrecibir la fee directamente, sino por esta vía justíssima y sancta (pues ay potençia), como dizen los doctores y decretos sanctos arriba dichos; y de otra manera no podrá, con el descuydo que hasta ahora a avido, descargarse la Real conçiençía ni las de sus ministros, si no juzgásemos cada día salteamientos de los campos y caminos y muertes seguras, ydolatrías y ritos mahometanos y gentílicos.

8. Este castigo se puede muy bien hazer, no embargante el capítulo 140 de las Instruçiones[53] de los decubrimientos, conquistas, poblaçiones y paçificaçiones, en que se manda que los descubridores y pobladores procuren con los infieles todos los medios suaves y possibles para los affiçionar a la fee, y que no comiençen reprehendiéndoles sus viçios ni pecados ni las ydolatrías, ni quitándoles sus ydolos, por que no se escandalizen, según más largamente en el dicho capítulo 140 se contiene, porque de el mismo y de su contestura pareçe disponer quando los bárbaros aun no ovieren dado la sujeçión ni admitido las poblaçiones. Diverso caso es el de que voy tratando, pues demás de aver aquí dado la obediençia y tributado como vassallos, ay exército *et facultas adest* y no nos tememos de su potençia dellos, ni ay los inconveniente que se tenían al tiempo de la data de las dichas Instruçiones, y pueden ponderarse las palabras del dicho capítulo, *ibi* (no comiencen), bien se colige *ex adiunctis* ser éste el verdadero sentido, por el tenor del capítulo siguiente, que es el 141, adonde se manda dar a entender a los infieles el universal poder y suprema jurisdición de V. M., y quántos gastos a hecho y haze por su bien spiritual y temporal dellos, y el mucho fruto que dello an reçibido generalmente muchos Reynos y gentes del mundo, quanto más que quando los christianos tuvieren possible y no temen escándalos, pueden los bárbaros ser apremiados a oyr sermones de la fee y a ser predicados y aun compelidos a que bivan bien y dexen los ydolos, como lo dice el Maestro Victoria, *De Indis, pag. 364*[54]*, nu. 12 et seq,* y dizelo virtualmente el capítulo 27 de la Instruçión de corregidores en el libro de las cédulas, fol. 56, col. 1, ibi, "castiguéis algunos dellos, para que los demás tomen exemplo".

9. *Item, si opus fuerit propter hoc bellum suscipere, possumus,* como allí lo dice Victoria y lo refiere Gregorio López, *dicto fol. 82 in q.ª 4, circa ius praedicandi Evangelium; Focher in Itinerario,*

53. Las famosas *Ordenanzas*.

54. Sec. III.

fol. 5 et seq.; y el cap. 136 de las dichas Instruçiones, de descubrimientos, que no se haga a los infieles más daño del que fuere menester para que la poblaçión no se estorve, y para que los pobladores tengan seguridad, de manera que se mandan hazer las poblaçiones aunque sea a pesar de los bárbaros, lo qual virtualmente está permitido y cometido por la bula de la conçessión de Alexandro sexto y sucessores, *et omnes principes et reges terrae, temporales sive civiles, sunt ut vicarii vel legati Papae et Ecclesiae et ministri potestatis papalis*. Para lo qual es famosa extravagante y decretal única, *De consuetudine, inter communes, fol. 1; incipit Super gentes et regna Romanus pontífex*[55], *ibi, necesse habet interdum, ex debito impositae servitutis, suos ad diversas mundi partes, prout necessitates emerserint, destinare legatos qui vices ipsius supplendi errata corrigant, aspera in plana convertant.* Bien se funda en la bula de la conçessión, y en esto de las ydolatrías mucho se deve atender el sentimiento que hizo el Redemptor, Matt. 4[56], *Vade retro, Satana; scriptum est enim Dominium Deum tuum adorabis et illi soli servies*. En estas Yslas Philipinas y cabo del mundo se cumple lo profetizado por Isaías, a quien llaman el quinto evangelista, cap. 41[57], *viderunt insulae et timuerunt; extrema terrae obstupuerunt.* Y assí es menester el socorro de Dios y de V. M. para proseguir y que se cumpla de propósito lo que el mismo profetizó en el cap. 42[58], *Dixit Dominus, et ducam caecos in viam, quam nesciunt, et in semitis, quas ignoraverunt, ambulare eos faciam; ponam tenebras coram eis in lucem, et prava in recta*.

10. En esto de la notificaçión de la fe y mandamientos della de creer es que avrán hecho en lo espiritual sus diligençias los religiosos y governadores para que no tengan escusa los infieles, vista la notoriedad de la predicaçión evangélica y que de unas yslas y provinçias a otras an venido y andado inquiriendo los moros y gentiles, y se podría bien dezir lo que Sant Hierónimo dixo, *nullam remansisse gentem quae Christi nomen ignoret, ut si non habuerint praedicatores saltim ex vicinis gentibus fidei opinionem habeant*. Refiérelo Marquardo, *in parte 3, cap. 1, nu. 25, fol. 117 et num. 29, fol. 121*, adonde cuenta las partes y tierras donde predicaron los apóstoles, *ibi, quod adimpletum est per praedicationes Apostolorum, cum totus orbis hac caecitate duceretur, ut idola colerent, Iudaea excepta; qui primo praedicantes in Hierusalem et inde in finibus Iudaeae et in Samaria, tunc destinati fuerunt in diversas mundi partes, ut Thomas ad Indos superiores et Parthos ultra Pontum; Matthaeus in Aethiopiam; Bartholomaeus ad Indos citeriores, scilicet in Bactrianam, Lycaoniam et Armeniam; Andreas ad Scythas et Sogdianos; Ioannes in Asiam, qui etiam Romam perrexit. Petro autem contigit Italia, maxime Roma, et Pontus, Galatia, Bythinia, et Cappadocia; et Simeoni Aegyptus; Iacobo maiori Hispania. Philippus Apostolus praedicavit triginta annis in Scythia, ut inquit Archiepiscopus Florentinus, parte 1, tit. 6, cap. 2, fol. 125, col. 2, et fuit unus de duodecim Apostolis Christi. Et Paulus de se attestatur, ita dicens, non enim audeo aliquid loqui eorum quae par me non efficit Christus in oboedientiam gentium, verbo et factis in virtute signorum et prodigiorum in Spiritu Sancto, ita ut ab Hierusalem per circuitum usque ad Illyricum repleverim Evangelium Christi. Et subicit usque in Hispaniam. Idemque attestatur Evangelium ad sua tempora esse et fructificare in universo mundo, ut foret verum illud vaticinium, in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum. Singulariter prosequitur Marquardus, ibi; et Alfonsus Guerrerius, in Speculo suo, cap. 31; allegant textum in cap. In novo, distinct. 21*[59], *ubi littera dicit: Discipuli, iubente Domino, in toto omni orbe terrarum dispersi, Evangelium preadicaverunt.* Verdad

55. Extr. comm., lib. 1, De consuetudine, capág. unicum.
56. Vers. 10.
57. Vers. 5.
58. Vers. 16.
59. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 21, c. 2.

es que el mismo Marquardo, parte 3, cap. 1, nu. 29, fol. 121, se pone a disputar *an et quomodo Evangelium potuit innotescere in universo*, pues en nuestros tiempos se a ydo y aora va intimando a estos yndios y faltan otros muchos por predicar, y en efecto, como el Redemptor lo enseñó y prophetizó Mathei. 24 cap. 24[60] buena señal parecerá cuando se acabe de predicar a todos los hombres el evangelio, que entonces se acabará este siglo, y será el día del Juizio universal, ibi, *et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio*, y la autoridad que se trae del Rey David, *in omnem terram exivit sonus eorum,* se entenderá (*exiet*). Remítome a Marquardo y a Sant Agustín y Sant Jherónimo y otros Sanctos que alega. No embargante lo dicho, como arriba tengo referido, necessaria oviera sido más diligençia y que los religiosos oviesen aprendido y fuesen aprendiendo todas las lenguas de estas yslas y de la tierra firme de China, y les predicasen a los chinos, pues cada año tenemos aquí tantos navios de huéspedes infieles a quien V. M. tiene mandado que hagamos amistad y regalo para el efeto y prinçipal instituto de la conversión. Justo es que conozcan a dios todas estas naçiones, para que no puedan pretender ignorançia y para que se cumpla lo que el maestro dixo, *Jhoanis. 15 cap.*[61]*, si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent.* Y después que predicó, dize, *nunc autem nullam habent excusationem de peccato suo*. Y esto sólo es en quanto al pecado de la infidelidad, porque aparte queda lo tocante a las ydolatrías y a los otros pecados *contra legem naturae* los quales tienen más culpas que los de la sola infidelidad pues desque naçieron los hombres está la ley natural escripta en los coraçones humanos, según está dicho, y lo dice Castro, *De lege poenali, lib. 1º, cap. 1º, prope finem, et cap. 9, col. 7; Soto, De iustitia et iure, lib. I, q.ª 1, art. 4; Gregorio López in dicta lege 2, tt. 1, pda. 1, in glossa 1, ibi, sed secundum naturam quam habet homo communem cum angelis, scilicet rationabilitatem, sic diffinitur: Lex naturae vel ius naturale est quidam naturae ratio humanae insita creaturae ad faciendum bonum cavendumque a malo*. Y assí se debe aplicar y entender Sant Pablo *Ad Rom., 10 cap.*[62]*, quomodo credent ei quem non audierunt, et quemodo audient sine praedicante?*

11. Esta diligençia que yo hago de ordenar algunas espeçialidades para los nuevamente convertidos y baptizados, es neçessaríssima para el fuero secular exterior, no embargante que la reprobaçión de ydolatrías y pecados contra la razón natural se enseña y va enseñando implíçitamente por los religiosos en el primero y los demás mandamientos de la ley de dios, que son hermanos de los de la ley de la naturaleza y conviene mostrarles a los convertidos y a los bárbaros infieles ydólatras también las dichas leyes penales seculares para que bivan bien.

12. Y porque los dichos religiosos afirman la opinión arriba dicha, fundados en aquella authoridad de Sant Pablo, a ellos y a los doctores que la tienen, conviene mucho satisfazerles y responder a su objeçión, porque algunos dellos disputando conmigo afirmaron que aunque vean junto a sí que infieles idolatran y adoran al demonio, no se entrometerán a castigarlos, cosa çierto a mi pareçer muy áspera y escandalosa.

13. Y assí rrespondiendo, *salva correctione Sanctae Matris Ecclesiae*, digo que en aquellas palabras 1ª Cor., cap. 5[63], en quanto el Apóstol dize, *quid enim mihi de iis, qui foris sunt iudicare?*, se entiende desta manera: Que no niega Sant Pablo allí tener poder de juzgar los infieles, ni dize, *non possum de iis qui foris sunt iudicare; sed inquit: Quid mihi?, id est, nulla utilitas est eos*

60. Vers. 14.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. Vers. 12.

excommunicare, nec aliqua sententia ecclesiastica punire, nam nec mihi oboedient, nec excommunicatio ligat infideles sed solum baptizatos. Y si Sant Pablo quisiera sentir y declarar que la yglesia no puede juzgar a los paganos infieles, porque sean ydólatras y pecantes *contra legem naturae*, seguirse ya que el papa ni el prínçipe cathólico no podrían castigar a sus subditos ni juzgarlos, que es caso absurdo, teniendo como tiene la yglesia y el derecho proveydo lo contrario, y lo alaba Sant Agustín, según ya tengo dicho, y su decreto está canonizado *in cap. 23, Non invenitur*[64], *q.ª 4, ibi, quis enim non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?* Estas leyes son las del *tt. Cod. De paganis et sacrificiis et templis eorum*[65], adonde la ley primera pone pena de muerte a los que idolatraren y confiscación de bienes, y aun contra los juezes que no los castigaren, *ibi, quod si aliquis forte huiusmodi perpetraverint, gladio ultore sternantur, etc.* Lo mismo y con mayor exageración dize la ley nemo[66] del mismo título, *ibi, absit a saeculo nostro nefandis execrandisque simulacris, etc.; et iterum ibi, apud iudicem publicum reus tanti facinoris legitime accusetur, et convictus proscriptionem omnium bonorum suorum et ultimun supplicium subeat.* Y prosigue allí contra los encubridores de los tales sacrifiçios y sacrificadores en la misma ley y en la final también, ley 17, tt. 2, lib. 8 *Recopilationis*. Y el judío o moro que tuviere acesso con christiana muera por ello, *in lege Ne quis Christianam, Cod. De Iudaeis et Sarracenis*[67], *in lege 9, tt. 24, pda. 7*. La clementina única *De Iudaeis et Sairacenis*[68] quita las mezquitas de los moros y manda que los prínçipes christianos destruyan, so pena de excomunión, las dichas mezquitas y castiguen, etc. Las decretales 1 y 2 y otras del mismo título claramente se entrometen a juzgar contra los infieles, y assí entiende Gregorio López aquella authoridad de Sant Pablo, fol. 83, col. 3, alegando algunos derechos, como el capítulo *In archiepiscopatu, De raptoribus*[69], adonde el pontífiçe manda castigar a los moros y otros infieles raptores, sodomitas *et occisores puerorum, ibi, et si ita fuerit gravis excessus quod mortem vel detruncationem membrorum debeant substinere, vindictam reserves regiae maiestati.* Y en el capitulo *Post miserabilem, De usuris*[70], manda el pontífiçe a los prínçipes seculares que hagan castigo contra los infieles usurarios, *ibi, Iudaeos ad remittendas Christianis usuras per principes et potestates saeculares compelli praecipimus*. La ley 1, tt, 6, lib. 8 de la Recopilación, y otros muchos derechos pueden traerse para lo mismo, y este pareçer tuvo y tiene el doctor Navarro açerca de la dicha authoridad de Sant Pablo, *in Repetitione cap. ita quorumdam, De Iudaeis et Sarracenis*[71], *in 8 notabiliter, nu. 4 et seq*. Y por ser magistrales palabras las refiero, *quia id intelligendum est quoad excommunicandos infideles directo vel quoad puniendum eos alia poena spirituali vel quaod compellendum eos ad suscipiendam fidem Christianam vel quoad cogendum eos servare leges contrarias suis, quas vere vel falso praetendunt se divinitus accepisse et non sunt naturalibus contrariae; ut mihi video singulariter colligere ex cap. Gaudemus*[72], *et cap. finali De divortiis*[73], *et cap. finali Qui filli*

64. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 4, c. 41.
65. Lib. 1, tit. 11.
66. Ley 8.
67. Lib. 1, tít. 9, l. 5.
68. Lib. 5, tít. 2.
69. Decretales, lib. 5, tít. 17, c. 4.
70. *Ibid*., lib. 5, tít. 19, c. 12.
71. *Ibid*., lib. 5, tít. 6, c. 6.
72. *Ibid*., lib. 4, tít. 19, c. 8.
73. *Ibid*., c. 9.

sint legitimi'[74]*; nec ideo illa dixit Paulus quod Ecclesia non habeat potestatem quoad hunc casum super infideles.* Y çierto es el verdadero sentido de las palabras de Sant Pablo, que aunque se abstuviese de juzgar en lo exterior en causas judiçiales, no por eso se le puede denegar el poder, considerando lo que él mismo dize en el capítulo siguiente *I Ad Cor. cap. 6*[75]*, ibi, omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*. Podría replicárseles a los religiosos, *verte folium et videbis; cur non vidistis omnia etiam a tergo scripta?* Assí que por entonces y quando dixo Sant Pablo, *quid mihi de iis, qui foris sunt indicare?* aunque podía, no convenía entrometerse en judicaturas *et maxime quia multitudo erat infidelium*. Y quando uvo tolerançia en los ritos de ydólatras y de otros infieles, fue en tiempos trabajosos, *et diversa sunt tempora pacis et tempora persecutionis*, como en otro propósito lo dice Focher *in Itinerario, fol. 4, col. 1*, y podrá aplicarse lo que el Redemptor dixo, *Luc., cap. 22*[76]*, ibi, sed nunc qui habet saculum, tollat similiter et peram; et qui non habet, vendat tunicam suam et emat gladium*. Y collígese bien de Sancto Thomás, *2ª 2ª, q.ª 10, art. 11 et q.ª 12, art, 2 ad finem*, y de Marquardo y Albertino y los demás alegados, a quien me remito. Y dize allí[77] Sancto Thomás *in responsione ad primum estas palabras, ad primum ergo dicendum est quod illo tempore Ecclesia in sua novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi, et ideo toleravit infideles, etc.* Allí lo declara bien Cayetano, *itaque quando adest facultas recte procedi potest, si non timemus potentiam barbarorum.* Y pruévolo por lo que el mismo apóstol luego dize dándose más a entender, *omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate*[78]; de manera que geminadamente afirma *quod omnia sibi licebant et sub nullius erat potestate. Geminatio quidem firmitatem denotat et diversitatem iuris ab actu simplici, verbaque geminata significant praecisam intentionem, ut per plura docet Everardus in sua Centuria, in argumento a vi geminationis, pag. mihi 639 et seq.*

14. Para este punto viene bien el bordón común, distingue *tempora et concordabit scriptura, in cap. 2, Si peccaverit*[79]*, q.ª 1, ad medium, in lege Apud antiquos, Cod. De furtis*[80]*, ibi, et sic ex tempore omnibus discretis vetustissima dubitatio nostro foedere conquiescat.* Y por esta misma razón se deriva la común doctrina fundada *in cap. Quemadmodum*[81]*, et in cap. Etsi Christus, De iureiurando*[82], y en mill otros derechos, *quod dispositiones hominum et legum intelliguntur et interpretantur semper procedere rebus sic stantibus et in eodem statu permanentibus, et omni tempore procedunt, excepto casu de novo supervenienti.* Por manera que la tolerançia en unos tiempos es neçessaríssima y en otros tiempos no se puede hazer sin pecado y ofensa de dios y de su justiçia, y viene bien el *cap. multi*[83]*, 2, q.ª 1, ibi, multi corriguntur, ut Petrus, multi tolerantur, ut Iudas*, y esto porque entonçes fue neçessario para que el Redemptor manifestase sus gloriosos juyzios, *et in iure nostro multa inducta sunt ex tolerantia superioris, ut refert Avendanius in cap. 1 Correctorum, nu, 29 et nu. 30, fol. 16:* y para este propósito se induce bien una çédula de la Ma-

74. *Ibid.*, lib. 4, tít. 17, c. 15.
75. Vers. 12.
76. Vers. 36.
77. Migne, Pl, III, 112.
78. 1 Cor., c. 6, vers. 12.
79. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 2, q. 1, c. 19.
80. Lib. 6, tít. 2, l. 21.
81. Decretales, lib. 2, tít. 24, c. 25.
82. *Ibid.*, c. 26.
83. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 2, q. 1, c. 18.

gestad imperial, que sancta gloria aya, la santa Emperatriz, nuestra señora, que está en el libro de las cédulas[84] de la Nueva España, fol. 78, cap. 26, hablando en casos de las Yndias, *ibi*, porque no es tiempo de entender en adelgazar tanto la cosa, *et tolerata vel permissa ad tempus censentur prohibita post tempus, sicut etiam prohibita ad tempus censentur permissa post tempus, ut late traditur per omnes, ut refert plura Tiraglus De retractu conventionis, § 1, glossa 2, nu. 44, cum pluribus sequentibus, pág. 822 et seq. Facit ad hoc bonus textus in cap. 18, De reformatione, sessione 25, in Concilio Tridentino, ibi, sicut publicae expedit legis vinculum quandoque relaxare, ut plenius evenientibus casibus et necessitatibus pro communi utilitate satisfiat; et iterum ibi, quod si urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverit, etc.* Y aquí viene bien toda la materia de las dispensaçiones, y assí Sant Pablo disimuló su jurisdiçión y poder; las glosas *in dicto cap. Gaudemus, et in cap. Post miserabilem*[85]*, et in cap. Multi*[86]*, verbo iudicare*, y todos los doctores allí entienden aquella palabra de Sant Pablo que *iudicare* se entienda *quantum ad excommunicationem, sed tamen quod corporaliter infideles possunt puniri* y el derecho está lleno de este sentido, *et leges, cánones et dispositiones temperantur quotidie propter bonum publicum, propter periculum, propter pacem, propter scandalum evitandum et ex eliqua alia iusta excusatione,* como muy largamente lo enseña Alciato en todo el libro primero *De verborum significatone*, al qual me remito, y assí el mismo Redemptor quiso pagar tributo, *ut Matt., cap. 17*[87]*, ibi, ut autem non scandalizemus.*

15. Aviendo Gregorio López con mucha doctrina largamente sustentado la potençia de la yglesia y su jurisdiçión contra los ydólatras *et alios peccantes contra legem et rationabilitatem naturae*, queriendo resolver toda la materia de la dicha su Repetiçión en nueve conclusiones[88], en la sexta se queda confuso y atajado *vir quidem alioqui doctissimus*, y dize que no osa determinarse y se rinde por una palabra del evangelio, Matt., cap. 10[89], adonde dixo el Señor, *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*, y en efecto dize, *ex hoc non auderem ad praesens consulere quod in acquisitione istorum infidelium illa doctrina utatur, scilicet punire idolatras, si a falsorum deorum cultu non desistant et unum non recognoscant, seu contra infideles alias peccantes in lege naturae, si moniti se non corripiant*. A la qual duda de Gregorio López está muy fáçil la respuesta, considerando lo dicho, y lo que en unos tiempos se a de tolerar, y en otros executar, *ut supra*; y aquella palabra, *ecce mitto vos sicut oves in medio luporum*, se entiende conforme al tiempo de la persecución, que avía entonçes muchedumbre de infieles ydólatras, *et rebus sic stantibus, non autem in casibus de novo supervenientibus*, como en estos tiempos, donde ya las ovejas y corderos se volvieron leones y no temen a los lobos *et facultas adest*. Y bien se lo advirtió todo en el mismo capítulo 17 Jesuchristo quando luego les dixo, *estote ergo prudentes sicut serpentes*, y la prudencia es la mayor virtud de todas las virtudes morales, y tiene tres actos y potençias señaladíssimas, que son *consulere, iudicare et imperare,* memoria de lo passado, templança en lo presente, providençia en lo porvenir; collígese de Sancto Thomás, y refiérelo doctíssimamente el maestro Soto, *lib. 3, De iustitia et iure, q.ª 2, art. 8, pág. 207. Et profecto praeter rationem naturalem aliarum intellectualium virtutum, etiamsi consideretur qua parte moralis est, prudentia pretiosior est aliis, notat Corduba, licet prolixe, in lib, II, fol. 55.* Y pues se concedió a los apóstoles este grande indulto de

84. Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de Su Magestad*, México, 1563.

85. Decretales, lib. 5, tít. 19, c. 12.

86. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 2, q. 1, c. 18.

87. Vers. 27.

88. Ley 2, tít. 23, Partida 2.

89. Vers. 16.

la prudençia, entiéndese con sus calidades que tiene impliçitas, de consultar, imperar, y juzgar, dize Oldendorpio *in tractatu De iure naturali, nu. 8, in vol. 7 Tractatuum diversorum doctorum, fol. 4, semper igitur memento, cum audis haec verba, lex, ius, iustitia, iurisprudentia erigendam esse cogitationem ad excelsam quandam soli homini a Deo donatam virtutem.* Y no ignorava Sant Pablo su poder, aunque dexó de castigar y juzgar infieles, pues geminadamente dixo, *omnia mihi licent, ut supra*, y en efecto no se quiso ocupar en judicaturas del fuero exterior, sino en la predicaçión, *quia sancta Ecclesia Christi consulit potius animabus quam corporibus, in cap. Cum infirmitas, ubi glossa in verbo multo, De paenitentiis et remissionibus*[90]*; et Evangelium tractat de aeterna vita et de iustitia spiritus, ut per Oldendorpium, ubi supra, fol. 5, nu. 15, vers, rursus*; bien lo enseña el cathechismo, pag. mihi 578, declarando aquella palabra de Christo, *Jhoanis, 18 cap.*[91]*, regnum meum non est de hoc mundo, que se entiende quia mundus conditus et interiturus est et regnum Christi aeternum est et non periturum nec interiturum*, de manera que el Redemptor ni Sant Pablo no se ocuparon en judicaturas de este mundo, sino en edificar almas para lo eterno.

16. Y con esto mismo se satisfaze a la authoridad que los dichos religiosos de Sant Agustín alegan, *Luc., 12 cap.*[92]*, ibi, homo, quis me constituis iudicem, aut divisorem supra vos?*, porque aunque dize su divina Magestad, *data est mihi onmis potestas in caelo et terra*, Matt, último[93], no quiso hazer petiçiones de herençias, ni negoçios seculares, ni usar más que su predicación y dar exemplos y dechados de vida sanctíssima y espiritualíssima, y quien otra cosa dixere no lo sustentara ni sé yo como se salvara.

17. Por su proprio pareçer de los dichos religiosos se confunde su opinión juntando lo que yo tengo fundado, porque refieren la doctrina de Sant Augustín *in Sermone 6 De verbis Domini*, adonde aviendo quien se ofreçia a derribar y quebrantar los ydolos de los gentiles y paganos, dixo, *ne faciatis ista, quando in potestate non est, ut faciatis illa; pravorum est et furiosorum et circumcellionum, ubi potestatem non habent saevire et velle mori*. Son palabras que se retuerçen contra los que las alegan evidentemente, pues que concuerdan con lo que yo tengo alegado del mismo Sant Augustín, su padre, *in cap. 23, Non invenitur*[94]*, q.ª 4, ibi, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?*. Y assí con esta authoridad del Sermón 6, *De verbis Domini*, vienen las doctrinas de los otros sanctos y doctores, que dicen *quod ubi adest potestas, puniuntur sacrificia paganorum et ritus infidelium; quando autem potestas non adest, tolerantur, ut supra.*

18. A otra objeçión en que se fundan los dichos padres, me resta dar satisfacción, aunque de suyo se está dada; y es en quanto dizen que assí como directamente no pueden ser compelidos los infieles a reçibir la fee, tampoco pueden *per indirectum*, quebrantándoles y derribándoles los ydolos, ni de otra manera, y dizen que sería absurda cosa apremiarlos *per indirectum*. Están engañados y convençidos por lo que su proprio padre Sant Augustín[95] dize en la Homilía 7, por fundamentos muy cathólicos y razonables, y que aunque la ley es de

90. Decretales, lib. 5, tít. 38, c. 13.

91. Vers. 36.

92. Vers. 14.

93. C. 28, vers. 19.

94. C. 23, q. 4, c. 41.

95. Aquí el texto revela que esta segunda carta tiene como motivo contestar las alegaciones sobre la evangelización realizadas por los agustinos –la primera orden religiosa en establecerse en el archipiélago–, pues Melchor de Ávalos especifica "están engañados y convençidos por lo que su proprio padre Sant Augustín […]".

amor, pueden imponérseles grandes tributos y derribando los ídolos y estorvando los delictos y pecados, y haziéndolos bivir políticamente, todo esto encaminado y endereçado para que se apresten a reçibir la fee, *et ad baptismum festinent*. Y aunque sea verdad, por el capítulo *sicut, De ludaeis et Sarracenis*[96] *et in cap. De ludaeis, distincit. 45*[97]*, ubi Summus Pontífex prohibet exigi ab eis servitia coacta, ubi doctores notant, et in cap. Iam nunc, 28, q. 1*[98] *docet Marquardus, parte 1, cap. 6, nums. 6 et 7, in vers, quibus tamen non obstantibus, ubi limitant dictum capitulum sicut non habere locum, quando talis exactio fieret, ut per hoc infideles inducerentur ad fidem et compellerentur mediantibus exactionibus festinare ad rectitudinem Christi; licet enim quis in vitiis non cogatur ad fidem, ut in dicto cap. sicut, id tamen intelligitur de coactione, quae fit per violentiam illatam personae vel per ablationem rerum suarum; coactio autem per impositiones collectarum vel tributorum permissa est, per textum in canone Iam vero*[99]*, et ibi doctores notant 23, q. 6, ibi, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellantur ad rectitudinem festinare*, y alude bien el capítulo final 23, q. 4[100]*, ibi, non ut odium exerceatur, sed ut pravitas corrigatur*. Es decreto sacado de Sant Augustin[101]*, quia mali sunt prohibendi a malo, et cogendi ad bonum. Est sic vindicta est inferenda zelo iustitiae et non amore ipsius vindictae, ut ibi Gratianus prosequitur; idem firmat et fundat Ioannes de Anania in dict. cap. sicut, nu. 8 et 9, super glossam 1; et pulchre probat Marquardus, et prosequitur ubi supra; et in parte 3, cap. 2, nu. 8. Focher, fol. 14, cols. 1 et 2, ubi allegat idem tenentes praepositum et abbatem, in dict. cap. De ludaeis, distinct. 45.* De ver es aquel texto adonde el Conçilio llamó religiossísimo al Rey Sisebuto de España, aunque forçó a los judíos que reçibiesen por fuerça el baptismo, lo qual ponderan muchos doctores y Cayetano, *Super Sanctum Thomam, 2ª 2ª, q. 10, art. 8*, adonde dize refiriendo a Escoto entre otras cosas que es menos mal compeler los infieles a la fee que no sería consentir un príncipe christiano estarse perdidos en sus ydolatrías y leyes ilíçitas. Mucho pudiera detenerme en fundar mi opinión, pero basta aquel capítulo *Iam vero 23, q. 6*, y más lo que el Redemptor dixo, *Jhoanis, 4 cap*.[102], hablando con la Samaritana, *nos adoramus quod scimus et vos adoratis quod nescitis*, y estando çertificadíssimos los christianos de esto, y conoscendo los ydólatras andar errados, mala quenta daríamos a dios si no remediásemos a los perdidos que adoran lo que no saben.

19. Assí que concluyo podérseles imponer a los infieles tributos mayores que a los fieles para que se apresten a creer lo bueno, y servirá esta determinaçión para deçidir la segunda duda que los religiosos hazen açerca de los tributos en estas yslas.

20. Espeçialmente que los dichos tributos son para los gastos tan grandes como V. M. haze y a hecho de sus thesoros y hazienda Real para sustentar los predicadores y religiosos y a los ayudantes, que somos quantos acá passamos, presidente y oydores y governadores y juezes y soldados, que no a de militar nadie a su propia costa, como Sant Pablo dice *I Ad Cor., cap. 9*[103]*, ibi, quis militat suis stipendiis umquam? Quis plantat vineam¸et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem, et de lacte eius non manducat?* Sobre lo qual hablaré más largo en otro propósito,

96. Decretales, lib. 5, tít. 6, c. 9.
97. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 45, c. 5.
98. *Ibid*., c. 8.
99. *Ibid*., causa 26, q. 6, c. 4.
100. C. 54.
101. Ad Donatum presbyterum, epist. 204.
102. Vers. 22.
103. Vers. 7.

que es açerca de las cosas que los conquistadores tomaron de comer para sus forçosas neçessidades y se valieron de los naturales de estas yslas, en que padeçieron y sus herederos han padeçido mucha vexación del obispo y religiosos, compeliendo a pagar a los más abonados y mejor parados, por los que no lo son, y se an puesto en denegarles confessión y absolución.

21. Con lo dicho queda resolutamente muy bien fundado que V. M. puede y su Real audiençia y ministros podemos juzgar, punir, y castigar los infieles, ydólatras y *peccantes adversus legem rationis naturalis*, aunque vivan apartados de los nuevamente baptizados y aunque no les den escándalo los infieles, y bivan en otras yslas, pues siendo vasallos de tan cathólico y religiosíssimo prínçipe, no se les pueden ni deven consentir ydolatrías, *quia facultas adest*; y biva, biva V. M., por quien pareçe aver dicho Sant Pablo Ad Rom., cap. 13[104], a este propósito, *non enim sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei, qui malum agit*. Y pues Sant Pablo llama a V. M. vengador de las ynjurias de dios y mantenedor de la fee, justo es que no consienta ydólatras y les digamos, *nos adoramus quod scimus et vos adoratis quod nescitis, Jhoanis. 4 cap.* Y de esta manera se deve entender el negoçio y assí lo entiendo yo, porque Jesuchristo no nos diga lo que dixo a sus persecutores, *erratis nescientes scripturas nec virtutem Dei*, Mathei, 22 cap[105].

22. Açerca de los chinos que llaman sangleyes, mercaderes que de la China vienen a contratar y an venido este año catorce o más navios, sepa V. M. que aquí juzgamos sus contratos y delitos con moderación y por las leyes Reales, pero aunque se sabe que son ydólatras o se presume llanamente que lo son, no nos entrometemos en el castigo desto, por ser huéspedes y por el regalo que V. M. manda usar con ellos, y algunos se convierten y baptizan. Justo será ymbiar instrución y assí lo suplico.

—. En Manila, de las Yslas Philippinas, 20 de Junio, día de Corpus Christi, año de 1585.

Sacra Cesárea Magestad Real,
besa los pies de V. M, su más humilde criado
Li.^{ado} M.^{or} d'Ávalos

[rúbrica]

104. Vers. 4.

105. Vers. 29.

MOISÉS BEN ZEMERRO, ALIAS DON PABLO DE SANTA MARÍA

*Hossain Bouzineb**

Antes que nada, convendría hablar de la poca eficacia que tuvieron los puertos de Larache y la Mamora, ocupados por los españoles en 1610 y 1614 respectivamente, para atajar el endémico mal que afectaba a los españoles a causa de la actividad corsaria desarrollada en el Atlántico, sobre todo tras la llegada de los moriscos expulsados en 1610 al estuario del Buregreg y su instalación en la mencionada alcazaba. De tal situación surgió más de un deseo de aprovechar la coyuntura, proponiendo a los españoles, así como a otras naciones, variadas propuestas[1] para hacerse con este nuevo punto problemático. La primera de tales ofertas, hechas a los españoles, tuvo lugar en 1614, inaugurando de este modo una larga serie que jalonará prácticamente todo el medio siglo que seguirá la instalación de los moriscos en este lugar. La mencionada propuesta inaugural provino de un judío converso tetuaní, llamado Juan Ludovico Rodrigo; después seguirá, en 1619, la que se relaciona con nuestro personaje, también judío converso; y en el mismo año otra procedente de un morisco.

Al intentar averiguar quién fue este don Pablo de Santa María, damos con varias noticias mencionadas en diferentes obras que podrían encaminarnos hacia la finalidad que buscamos. En primer lugar, hemos de decir que se trata de un judío marroquí de Fez, de origen hispano, llamado Moisés ben Zemerro, convertido al catolicismo y bautizado con el nombre de Pablo de Santa María, a la edad de cuarenta años, en el Escorial el 3 de abril de 1589[2]. Llama nuestra atención la existencia de un homónimo de nuestro personaje, pero de muchísimo más relieve, también judío converso, que se llamaba Solomon Ha-Levy, nacido en Burgos hacia 1351 y fallecido el 29 de agosto de 1435, llegando a ser obispo de Cartagena y de Burgos, y encargado de importantes misiones por el rey y el papa[3]. Las coincidencias en el origen, nombre y conversión, nos conducen a plantear una probable admiración e identificación de Moisés ben Zemerro con la

* Universidad Mohammed V de Rabat.

1. Véase nuestro *Alcazaba del Buregreg, hornacheros, andaluces, y medio siglo de designios españoles frustrados*, Rabat, 2006.
2. Cfr. *Hespéris*, XXIV, 1937, p. 136.
3. Véase su semblanza en Wikisource.

personalidad del mencionado obispo, a la hora de tener que adoptar un nombre cristiano después de abrazar la nueva religión. Si verdaderamente esta fue la razón de la adopción del nuevo nombre por el neófito, podríamos descubrir un rasgo más de la personalidad de Moisés de Zemerro, sobre todo si atendemos a lo que nos dice Salvador de Madariaga de Solomon Ha-Levy, al considerar que "Don Pablo de Santa María fue el jefe indiscutible del antisemitismo español en el siglo XV"[4]; o lo que nos cuenta Manuel L. Ortega, autor de *Los Hebreos en Marruecos* al decir que "Un convertido, Pablo de Santa María, influyó sobre la reina viuda de Enrique III, regente durante la minoría de su hijo Juan II, para que continuase la política de persecución de los hebreos…"[5].

Hay que señalar que la familia Zemerro[6] constituía uno de los principales linajes de origen hispano[7] que se instalaron en Fez, Safí y otras ciudades de Marruecos, además de haber emigrado a otros lugares como sucedió con David ben Zemeró, que fue rabino en El Cairo en el siglo XVI[8].

Algunos extremos acerca de quién fue este judío marroquí nos los suministra Isaac Almosnino, otro judío de Fez, detenido en Goa (en la India) y presentado ante la Inquisición, que al ser preguntado "si conoce judíos que se hayan convertido al cristianismo, menciona a varios convertidos en Tánger en tiempos de Don Alfonso de Noronha, como los hermanos Camondo, Abraham Gibre, Moysen ben Zamerro. Y que todos estos le conocen a él y muy bien"[9].

De esto último inferimos que la mencionada conversión que lleva a cabo en Tánger, a la sazón bajo dominio portugués, probablemente debió constituir el preludio de la andada de Moisés ben Zemerro por la Península Ibérica, así como suponer también una continuación de una práctica familiar de ofrecer servicios a los portugueses[10]. En adelante veremos que llega a prestar tales servicios al propio rey don Sebastián para la toma de Arzila, antes de que éste acometiera la aventura de Alcazarquivir en la que perdió la vida en 1578. Parece que muchos años antes de protagonizar lo de la alcazaba de Salé, debió de llevar a cabo una gestión encomendada por don Sebastián con ocasión de los preparativos para la

4. Salvador de Madariaga, *La vida del muy magnífico señor Don Cristóbal Colón* (5ª ed.), México, 1979, p. 178.
5. Manuel L. Ortega, *Los Hebreos en Marruecos, estudio histórico, político y social*, Madrid, 1919, p. 77.
6. Véanse ciertos detalles de la historia de esta familia judía en: Catherine Garson, «Zmirro, les chanteurs de Zamora», en *Racines: L'Origine des noms juifs*, *L'Arche*, 519, 2001 (http://www.col.fr/arche/racine519.htm).
7. M. García-Arenal y G. Wiegers, *Entre el Islam y Occidente, vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, p. 75.
8. Manuel L. Ortega, *op. cit.*, p. 118.
9. M. García-Arenal y G. Wiegers, *op. cit.*, pp. 73-74.
10. Otro pariente de Moisés estaba también muy relacionado con los portugueses, como bien recoge el mencionado documento que relata su bautismo en el Escorial: "On peut avec plus de certitude le rapprocher d'Abraõ Benzemerro, qui, en 1538, était en relations avec les capitaines portugais d'El-Qṣar es-Ṣgir, de Tanger et d'Arzila".

batalla de Alcazarquivir. Dado que "antes de embarcarse en la aventura D. Sebastián estuvo en África, tomando posesión de Arcila, que se entregó voluntariamente"[11]. Justamente, con esta ocasión, declara don Pablo de Santa María que: "se fió de mí sólo el secreto de la entrega de la villa de Arcilla, al Rey D. Sebastián que aya gloria. La qual se hizo sin costar una sola pequeña gota de sangre, de que yo daré muy buena relación, porque fui a todo presente"[12].

Nos imaginamos que tras el descalabro sufrido por los portugueses, Moisés ben Zemerro fue a probar fortuna en el país vecino y a ofrecer sus servicios al rey de España, con negocios de la misma naturaleza que los ya acostumbrados. Entonces debió renovar su conversión en el Escorial, como mencionamos más arriba.

Los negocios que quiere protagonizar don Pablo de Santa María pasan necesariamente por manos del duque de Medina Sidonia, y a éste parece que no le caía bien el judío converso. Quizá hasta lo despreciaba y no se fiaba de lo que pretendía llevar a cabo. Don Pablo de Santa María, muy resentido del trato que le guardaba el duque, se queja ante el rey:

> "Por una carta que tuve del Secretario Juan de Çiriça de 13 deste [que me halló con una fuerte terçiana, cauzada sólo de pezadumbre de verme en San Lucar tantos días sin aver conclusión en cosa de tanta ymportançia y que requiere tanta brevedad] supe cómo Vra. Real Mgd. estima, en lo que ellos mereçen mis buenos serviçios, y que Vra. Real Magd. me haze md. de otros duzientos ducados de ayuda de costa; por tales ms. [=mercedes] y onras bezo la tierra debaxo de los pies de Vra. Magd., mas no puedo dexar de dezir que me vino muy aguada y aún amargosa, porque aviéndome Vra. Magd. en muchos previlegios nombrado por don Pablo de Santa Mª. y aún el propio Juan de Çiriça tanbién, en la carta que yo truxe suya para el duque, agora en el sobrescrito desta carta dize a Pablo de Santa Mª., cosa que he sentido mucho, porque en las cosas umanas, lo que más estimo es la onra, y pues nro. Señor Jhesu Cristo se me dio a sí propio, y me dio por padrino a Vra. Real Magd. le suplico omilde mente se sirva de onrarme, porque lo estimaré en muy grande md"[13].

Así, pues, al desposeerle el duque del tratamiento de respeto con "Don" que, según el Diccionario de la Real Academia, "antiguamente estaba reservado a determinadas personas de elevado rango social", nuestro judío converso, que se consideraba como perteneciente a tal rango, ve en la mencionada actitud de Medina Sidonia, a la que se añade el haberle hecho esperar tantos días sin recibirle en Sanlúcar, una profunda humillación.

¿En qué consistía la propuesta en la que aparece inmiscuido don Pablo de Santa María? Como más arriba indicamos, en las costas atlánticas marroquíes se vivía una situación embarazosa para España a causa de la creciente actividad

11. Cfr. L.I. Álvarez de Toledo, La anexión de Portugal. INTERNET.
12. *Ibid.*
13. Cfr. el documento n.º 13 en nuestro *Alcazaba del Buregreg*, anteriormente citado.

corsaria que seriamente le dañaba y que había que remediar de alguna manera. Los esfuerzos que habían sido desplegados con tal finalidad, ocupando Larache y la Mamora, no dieron los frutos que de ellos se esperaba, al surgir el nuevo foco corsario de Salé, que cada día que pasaba no hacía sino crecer. En este contexto, hemos de confesar que todavía no comprendemos las verdaderas razones que impulsaron a los distintos protagonistas de este fallido proyecto de cesión de la estratégica alcazaba de Salé a presentar una propuesta a los españoles para ocupar la mencionada alcazaba.

Los protagonistas del proyecto fueron nada más y nada menos que el célebre combatiente al ʻAyyāšī y los jeques y alcaides de la fortaleza:

> "La carta de Ayax y de los Jeques y Alcaides de Zalé se reducían a que Su Magd. tenía pronosticado avía de Reinar en el Algarve y que quería irse el Moravito Ayax. Y no lo ponía en exon. [=ejecución] por estar muy empeñado y pedía le favoreciese Su Magd. y lo haría. Los xeques y Alcaides de Zalé ofrecieron la entrega de la fuerça; y para esto vino el moro el qual dixo que no tenía de término más de 20 días para tratar desto.
>
> Don Pº. de Toledo oyó al moro que le habló en la misma sustancia de la profecía y de dar a Su Magd. la obediencia en nombre del alcaide y ofrécele un gran thesoro. Y discurre largamente sobre la convenencia [sic] de tener plaças en la costa de Bervería"[14].

Se envía al moro Sidi ʿIsa a la Mamora para negociar el asunto: "se resolvió que para volverse el moro se le diese una cadena de 500 Dos.; una sarta de perlas para su muger de 300 y cien doblones, y que fuese con él Don Pablo de Sta. María, intérprete, llevando entendido la forma de cómo se havía de tratar el negocio" (doc. nº 31).

Deducimos que Sidi ʿĪsā ben Aṭṭālib, que fue enviado para negociar en nombre de al-ʻAyyāšī y demás dignatarios de Salé, de repente cambió de parecer y se puso a negociar en nombre propio, planteando sus personales designios, probablemente influido por el intérprete don Pablo de Santa María que le acompañó y que dice le dio "muy buenos y saludables conçejos".

De todos modos y debido a las presiones del plazo fijado para cerrar el acuerdo (ya que el enviado, para no levantar sospechas, poseía un plazo bien fijo del que no tenía que exceder, además debía emprender un complicado itinerario para evitar que se le viera entrar en la Mamora) y de otros factores silenciados o que ignoramos, la propuesta se frustró dejando un mal sabor de boca a los que habían confiado en la viabilidad de la misma. Véase cómo se describe el final:

> "… el moro se fue y el yntérprete se quedó en la Mamora donde avrá echo meses que murió, y hasta aora el dgo. moro no ha escrito ni dado c(uen)ta de sí, aunque el m(aest)ro de canpo Xpoval Lechuga en su vida la dio de su llegada, y

14. Cfr. el documento n.º 31 en nuestro *Alcazaba del Buregreg.*

dijo que al principio avía sido mal r(ecibido)do de los suyos, porque se tuvo sospecha de la propuesta que vino a hazer. Y de modo muy en particular dio q(üen)ta a Su Md. por el Cons(ej)o de Estado y m(inistr)o de Es(tad)o y mº del S(ecretari)o Juº de Çiriça, en cuyo poder se hallava la R(elaci)ón de lo que en el caso se ofreció. Y después no se ha buelto a hablar en él, advirtiendo a V Md. que desde su principio tuve este neg(oci)o por cossa perdida y sin fundam(en)to como entonces lo dije".

Resumen

Moisés de Zemerro, o don Pablo de Santa María, es un personaje que en 1619 se ve asociado a un curioso proyecto que tuvo por designio ocupar la alcazaba de Rabat, designada Salé o alcazaba de Salé por la documentación europea del siglo XVII. La personalidad de este hombre merece realmente una indagación a fin de aclarar, o por lo menos comprender, la curiosidad de las peripecias que rodearon el mencionado proyecto.

Palabras clave: Moisés de Zemerro, Pablo de Santa María, Salé.

Abstract

Moises de Zemerro, or Don Pablo de Santa Maria, is a character that appears in 1619 involved in a surprising project the objective of which was to occupy the Alcazaba in Rabat, called Salé (or Alcazaba de Sale), according to the European documents of the 17th C. The personality of this man deserves some research in order to understand the course of events involving him and the mentioned project.

Key words: Moisés de Zemerro, Pablo de Santa María, Salé.

DEL 'MODO UNICO DECOROSO' DE VINDICAR LAS 'INVENCIONES' SACROMONTANAS: LA *DISSERTACION* DE URBINA Y DUSFUSA (1752)*

*Manuel Barrios Aguilera***

SOBRE LOS *DEFENSORIOS* DEL SIGLO XVIII[1]

El *Diccionario de la Real Academia Española* define el término *defensorio*: "Manifiesto, escrito apologético en defensa o satisfacción de una persona o cosa". Según tal definición, todos los escritos apologéticos que suscitó la cuestión laminaria desde su mismo inicio serían susceptibles de ser denominados

* Universidad de Granada.

** Un ensayo abarcador, que puede servir de punto de partida para la adecuada aprehensión de la materia, está en mi libro, *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial*), Granada, Universidad, 2004; también puede verse mi ponencia, muy actualizada bibliográficamente, de Vitoria, que se cita *infra*. En ambos trabajos se encontrarán indicaciones bibliográficas suficientes.

1. He abordado esta temática específica en un extenso artículo, «Granada en escorzo. Luis Francisco de Viana y la historiografía del Sacromonte», *Demófilo*, 35, 2000, pp. 45-80. También he desarrollado aspectos más específicos en «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas», en M. BARRIOS AGUILERA y M. GARCÍA-ARENAL (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, 2006, pp. 481-520, y en otros que se citan abajo. Las fuentes primarias principales son del Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada (AASMG): *Libro de entradas de los señores Canónigos y Abades del Sacromonte* (ms. no catalogado; en lo sucesivo: *Libro de entradas*); e *Ymbentario* [*sic*] *de todas las láminas de cobre, libros, ynstrumentos, documentos, bullas, escripturas, y demás presiocidades* [*sic*], *que a el presente, en este año de mil cetesientos* [*sic*] *sesenta y cinco, se hallan en el archivo secreto de quatro llabes que previenen nuestras apostólicas constituciones aya en este Sacromonte, según el título veinte y seis de ellas, del canónigo Joseph Miguel Moreno* (ms. C.26/Hagerty; compuesto entre 1765 y 1770), primera parte, fols. 157r-162v (en lo sucesivo *Imbentario*), además de los manuscritos de Viana-Laboraría y Pastor de los Cobos que se citan abajo. Es fuente impresa fundamental: *Razón del juicio seguido en la ciudad de Granada... contra varios falsarios de escrituras publicas, monumentos sagrados y profanos, tradiciones, reliquias y libros de supuesta antigüedad*, Madrid, Ibarra, 1781. Ha sido de gran utilidad instrumental: M.J. HAGERTY, «Catálogo de manuscritos», en J. MARTÍN PALMA y otros, *La Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y origen*, Granada, 1974, pp. 71-82.

así. No es el caso de nuestro uso: en este caso el término *defensorio* tiene un sentido privativo; se refiere a los escritos producidos o inducidos por el Sacromonte de Granada después de la condena por el papa Inocencio XI de los Libros Plúmbeos de 1682. Sin embargo, en sentido estricto, en su acepción específicamente técnica, se trata de escritos encargados por la Corona española para ser presentados como argumentario en la pretensión del levantamiento por Roma de esa condena. La Santa Sede los denomina de esa manera en sus papeles y se exigen en el procedimiento vaticano; y en la documentación sacromontana alusiva así se nombran. En tal sentido, sólo se puede hablar propiamente de dos defensorios: *Vindicias catholicas granatenses*, de Diego de la Serna Cantoral, comenzado por encargo regio tan pronto como se produjo la condena y publicado en 1706[2]; e *Historia authentica*, de Luis Francisco Viana y Joseph Juan de Laboraría, encargado por Fernando VI a estos canónigos en 1756 y que nunca llegó a concluirse. Hay un tercero que fue planteado como epítome —también era exigencia vaticana, en aras de la eficacia operativa— de *Vindicias*, y por tanto susceptible de figurar propiamente en el concepto: es *Guerras cathólicas granatenses*, redactado en 1636, con su añadido, *Historia apologética*, terminado de redactar en 1739, del canónigo sacromontano Vicente Pastor de los Cobos. Ninguno de ellos, por diversas causas, sirvió para el fin previsto; por muy diversas razones y circunstancias que he explicitado en otras ocasiones[3]. En gran síntesis, el primero, *Vindicias*, resultó inconveniente a la Santa Sede por "acrimonia", que involucró en su no conseguida prohibición a la Corona española y a la Inquisición; *Guerras-Historia apologética* fue arrastrado a semejante suerte por el mero hecho de aludir, y ello era inevitable, a *Vindicias*, nunca aceptado y menos tras su edición desautorizada, y por tanto permaneció inédito en el archivo sacromontano.

En una licencia que afecta más a lo pedagógico y al espíritu que anima e inspira estos documentos, pero en manera alguna a lo formal y procedimental, he incluido como "defensorio" el *Mystico ramillete*, de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, cuando en sustancia es una biografía, en anales, del arzobispo Pedro de Castro, publicada en 1741, pero de la que hay indicios que fue solucionada en esta forma ante la percepción del autor del momento poco favorable para la redacción de un "defensorio" o incluso para una disertación vindicativa[4]. Cabe recordar que el canónigo Heredia Barnuevo, uno de los más activos luchadores

2. Véase mi trabajo específico «Claves de la historia laminaria en la formación y edición de *Vindicias Catholicas Granatenses*», en M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, 2008, pp. 347-374.

3. Véase «Granada en escorzo…» y «Claves de la historia laminaria…», antes citadas.

4. Me ocupé por extenso del canónigo Heredia Barnuevo y de su obra en «Don Pedro de Castro y el Sacromonte de Granada en el *Místico ramillete* de Heredia Barnuevo (1741)», que sirve de estudio preliminar a Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, Granada, 1993, pp. VII-LXXI, más álbum iconográfico de 41 ilustraciones, especialmente pp. XLVII-LXXI.

por la causa sacromontana y más extrovertido por su estancia en Madrid y sus relaciones con personajes influyentes, ya en 1743 volvía a solicitar a la Corona el encargo de un nuevo defensorio, vista la imposibilidad de que ni *Vindicias* ni su epítome, concluido apenas cuatro años antes, sirvieran al fin propuesto. Ese encargo se produciría al fin en 1756, y es la aludida *Historia authéntica*, de Viana y Laboraría; pero todo apunta a que las nuevas supercherías de la Alcazaba, a partir de 1754, terminaron yugulando cualquier posibilidad de la razón sacromontana, una vez que se evidenciaba que la mano atizadora del Sacromonte y en particular del canónigo Viana, el principal fautor, estaba detrás de los fraudes.

Antes, y por su cuenta y riesgo, el incansable Viana había redactado y publicado, en 1752, la *Dissertacion*, que firmó bajo el pseudónimo de Urbina y Dusfusa, eje de nuestra colaboración.

En sentido muy amplio y manifiestamente impropio, y acaso excesivo, pero en coherencia con el discurso que propongo, me he permitido denominar "defensorio arqueológico" los fraudes de la Alcazaba, que protagonizó don Juan de Flores y Oddouz, inspirado y ayudado por el citado Viana[5]. También el *Ymbentario*, de Joseph Miguel Moreno, escrito de otro canónigo papelista, fanático, quien no anduvo lejos de la peripecia alcazabina con un entusiasmo que sólo disimuló a la vista de la marcha del negocio[6]. Deben entenderse estas licencias como recurso metodológico para subrayar que la sucesión de hallazgos fraudulentos y acontecimientos derivados que comenzó con el exploratorio de Torre Turpiana, el 18 de marzo de 1588, y terminó con la sentencia condenatoria de las falsificaciones arqueológicas de la Alcazaba en 1777, constituye una sola historia, un *continuum* historico, sobre cuyo carácter unitario no debe engañar su larga duración[7].

No es difícil establecer el nexo de unión ideológico entre la multitud de escritos anteriores a 1682 y los defensorios setecentistas; por otra parte, es obvia, y se ha señalado, la relación causa-efecto de los fraudes de la Alcazaba de mediados del siglo XVIII y los del Sacromonte de fines del XVI. Pero procede debelar la desatención metodológica que supone haber explayado el fraude de la Alcazaba, dejándose arrastrar por la sugestión novelesca –e induciendo al lector hacia la vertiente fabulosa–, sin enlazarlo circunstanciadamente con el *programa vindicativo* inmediato anterior, es decir, con los defensorios aludidos, que componen con él un todo indisoluble, hasta el punto de ser su explicación primera. No basta, pues, aceptar la conexión ideológica de los fraudes alcazabinos con las invenciones de fines del XVI, por otra parte demasiado obvia: es necesario reconstruir en todo su alcance, en todos sus matices, el puente que une

5. Véase M. Sotomayor, *Don Juan de Flores y Oddouz, pícaro y mártir. Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración*, Granada, 2.ª ed., 2007 (la primera edición es de 1988).

6. Aunque el *Imbentario,* cuya ficha se ofrece arriba, lo he utilizado por sus noticias en los trabajos sobre Viana y La Serna citados a lo largo de este trabajo, el canónigo Moreno, su obra y la actuación ante los fraudes de la Alcazaba merecen una monografía que ya preparo.

7. Ver «Granada en escorzo...», pp. 45-80.

la condena romana de 1682 con las supercherías arqueológicas de Juan de Flores y de sus socios y ayudadores (1754-1763)[8].

Por otra parte, y para encontrar el sentido profundo de nuestro discurso, es imprescindible entender que los defensorios del XVIII fueron pieza clave en la cristalización del llamado "espíritu sacromontano" –tal como yo lo he definido; alguien, eufemísticamente, ha preferido la expresión: "presión del ambiente"[9]–, que empezó a gestarse en vida del fundador, y que, con formas degradadas, ha permanecido hasta nuestros días[10]: consistía en la defensa y vindicación de las invenciones plúmbeas contra cualquier intento de negación, viniera de donde viniera, fuera cual fuera su naturaleza, como razón de ser de las fundaciones de don Pedro de Castro Vaca y Quiñones, las abaciales del Sacromonte, y, en definitiva, de toda su obra, en Granada y en Sevilla[11].

Ciertamente, los defensorios setecentistas fijan y afirman las pautas de conducta de la institución y de su ámbito de influencia para el futuro, pero también contribuyen de manera decisiva a la reelaboración global de la historia de Granada, la capital y su reino, con irradiaciones mucho más allá de este espacio, reforzando la imagen monolítica y exclusiva del pasado de naturaleza cerradamente contrarreformista –y negadora de la Granada islámica que la precedió– que habían creado las historias eclesiásticas seiscentistas (de Antolínez de Burgos, Bermúdez de Pedraza, Pedro Suárez, Pascual y Orbaneja...) y asimiladas, principal vehículo divulgador de las invenciones sacromontanas y de sus enseñanzas y aplicación doctrinal y devocional. Es más, he dejado escrito en otros lugares[12], y lo reitero ahora, mi convencimiento de que los de-

8. Además de *Los falsos cronicones contra la historia*, puede verse mi más reciente reflexión: «El ciclo falsario de Granada: de los Plomos del Sacromonte a los fraudes de la Alcazaba. Historia, mito y deconstrucción», ponencia que he presentado a las *XI Jornadas de Estudios Históricos "Mitificadores del pasado, falsarios de la Historia*" (Vitoria, 3-5 de noviembre de 2009), ahora en libro con el mismo título, Bilbao, 2011, pp. 125-159.

9. La utilizó hace varias décadas el historiador y teólogo, abad que fue del Sacromonte, José Martín Palma («Realidad del mito sacromontano», en *La Abadía del Sacromonte*..., 1974, pp. 11-17), y fue gustosamente aceptada y extremada por los prolaminarios posteriores (véase al respecto la nota siguiente).

10. Pueden verse mis artículos: «El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos de Granada, realidad histórica y mito», *Fundamentos de Antropología*, 10-11, 2001, pp. 321-333, y «El Sacromonte de Granada o el mito incesante», *El Fingidor*, 13-14, 2001, pp. 11-14.

11. Me he ocupado de la estancia sevillana de don Pedro de Castro en varias ocasiones; véanse: «Misiones del Sacromonte de Granada al Arzobispado de Sevilla. Relato documental», en *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, Granada, 2008, vol. II, pp. 81-104, y «Pedro de Castro y los libros plúmbeos en Sevilla», en J.A. González Alcantud y R.G. Peinado Santaella, (eds.), *Granada la andaluza*, Granada, Universidad, 2008, pp. 107-130. Aunque el mejor y mayor logro de Castro en Sevilla fue la postulación del Concepcionismo, no se debe olvidar que su dedicación a las fundaciones sacromontanas fue decisiva para el ulterior desarrollo de las mismas y para la cristalización de su mensaje.

12. En varios de los trabajos citados, y en el contexto de un discurso más amplio, en mi extensa síntesis *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, 2008, 2.ª ed., específicamente, pp. 513-544.

fensorios setecentistas, todos, aun los menos propios, forman parte de un *programa vindicativo* iniciado tan pronto como se produjeron los hallazgos de Torre Turpiana y Valparaíso, que ha llegado hasta nuestros días bien que en formas degradadas.

Sobre la autoría de la *Dissertacion*, de "Cecilio Santos Urbina y Dusfusa"

El nombre Cecilio Santos Urbina y Dusfusa es pseudónimo de Luis Francisco Viana y Bustos, como se demuestra a continuación. Pero ¿qué sabemos de este Viana? Sabemos con toda certeza que nació en la ciudad de Granada en 1689[13]. Fue colegial del Colegio de San Dionisio Areopagita, del Sacromonte, desde el año 1704 hasta 1711, "en cuyo tiempo el cauildo le hizo la gracia de que se ordenase *in sacris* a título de colegio". Hombre bien dotado para el estudio, siendo todavía colegial, y durante dos cursos, leyó cátedra de Filosofía, que repitió luego como canónigo, supliendo asimismo las de Teología Escolástica y Moral. Fue rector del Colegio en cuatro ocasiones. Su elección de canónigo de la abadía del Sacromonte se produjo el primero de octubre de 1715 (colación, en virtud de bula pontificia, el primero de marzo de 1716, y posesión el día siete de ese mes). Este mismo año obtuvo el doctorado en la Universidad de Granada. Ejerció de familiar del arzobispo de Granada don Martín de Ascargorta, sujeto sacromontano muy afecto a la fundación abacial[14].

Fuera del Sacromonte, es capítulo destacado de la vida de Viana haber servido al poderoso cardenal Luis Belluga como teólogo de cámara, cuando era éste obispo de Cartagena[15]. Siendo Belluga obispo de Murcia, fue Viana "vno de los padres fundadores" de la Congregación de San Felipe Neri que en esa ciudad instituyó el cardenal y, luego, prefecto del Oratorio y secretario de la Congregación, "y pasó por su mano y estubo a su cuidado lo más prin-

13. Los datos de esta biografía que siguen proceden del citado *Libro de entradas*, que se conserva en el AASMG. No tiene foliación.

14. Canónigo del Sacromonte en 1662, Martín de Ascargorta fue arzobispo de Granada entre 1693 y 1719. Fue quien completó y engrandeció el complejo constructivo siguiendo las pautas del fundador, con la fábrica del "colegio nuevo" (1711) y significándose en la protección del Colegio Real, donde había sido colegial (M.A. López, *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Granada, 1993, pp. 186-191). Es una lectura muy recomendada: R. Taylor, «Símbolo y teúrgia en el sagrario de la Catedral de Granada», en *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Granada, 1979.

15. La relación de colaboración de Viana con Belluga debió ser estrecha. Hay alguna noticia en tal sentido en la reciente biografía de éste: J.B. Vilar, *El cardenal Belluga*, Granada Comares, 2001. Destaca Vilar (que antepone el apellido Bustos al de Viana, y con ese apellido lo nombra) que Viana fue el principal colaborador en los escritos de Belluga y lo llama "activo *secretario* literario del prelado" (p. 228).

cipal de esta fundación" –así se lee en el *Libro de entradas*–[16]. Al servicio del obispo de Jaén, don Rodrigo Marín, fue maestro de pajes y secretario de cartas secretas, y coadjutor de la nueva fundación de la Congregación en Baeza, donde predicó algún tiempo; también, rector del colegio que la Congregación tenía en esta localidad y, al mismo tiempo, vicario de los dos conventos de esa filiación allí establecidos. Luego, ya canónigo del Sacromonte, "le ofreció varias conveniencias el señor cardenal obispo de Murcia, a que se escusó diciendo preciaba más viuir en el Sacromonte en el ministerio más humilde que las mayores ínfulas de qualquier conveniencia en otra parte".

El papel de Viana en la fundación sacromontana, una vez concluida esta etapa foránea, fue enormemente activo, atendiendo a todas las labores que se le encomendaron desde el cabildo. Así, se ocupó de la administración de la hacienda de la institución durante años: arregló la contaduría, ajustó las memorias y patronatos y puso corrientes sus ventas; ordenó en legajos la documentación, los cuantiosos manuscritos, del "archivo de las quatro llaves", poniéndola de manera que pudiese ser conocida y utilizada por sus compañeros (Heredia Barnuevo, en el *Mystico ramillete*, y Pastor de los Cobos en sus *Guerras cathólicas granatenses* e *Historia apologética*). En 1742, y por orden del cabildo sacromontano, trabajó

> "el índice de todos los papeles del archivo secreto de las cuatro llaves que se retenían en él, para remitirlo, como en efecto, visto y aprobado por el cavildo, se remitió al señor inquisidor general con la razón de retenerlos, que el cavildo tenía sin embargo de su general prohibición; lo que motiuó el sobreseimiento de el decreto que hauía publicado por su auto".

Ese mismo año, el inquisidor general y arzobispo de Santiago, don Manuel Isidro Orozco Manrique de Lara, concedió a Viana licencia para leer libros prohibidos, sin limitaciones, y la Real Academia de la Historia le nombró académico (correspondiente) como reconocimiento explícito de su labor erudita.

Desde comienzos de la década de los cuarenta la actividad de Viana se centra en la defensa de las invenciones y demás asuntos del Sacromonte, convertidos en presencia obsesiva hasta su muerte. Son una veintena de años de una actividad febril en pro de una causa que era la razón de su vida, en que no parece importarle demasiado, por más que fuera la coronación simbólica de sus afanes, ni siquiera la elección para abad –"cuyo empleo havía renunciado por

16. Escribe Juan Bautista Vilar sobre Viana: "Este quedó en Murcia tras la marcha del obispo a Roma, cosa que hizo no sin antes recompensar los servicios de su secretario manteniéndolo vitaliciamente en la coadjutoría de la Congregación del Oratorio en Murcia, con la prebenda consiguiente, que le tenía asignada desde que le hiciera venir de Granada, con lo que bien resuelto el problema de la humana subsistencia, Bustos pudo dedicarse a las tareas que el obispo le encomendaba, como también a empeños eruditos propios. Entre estos, una *Liturgia española*, el repertorio analítico *Crítica de autores eclesiásticos* y una *Disertación* latina para mejor inteligencia de la bula de Inocencio XI contra Papebrock y sus seguidores. Tres títulos que dejan en muy buen lugar los conocimientos y la erudición del sabio sacerdote filipense" (*Ibidem*, p. 229).

dos veces en los años antecedentes"–, que se produce el 30 de diciembre de 1760, poco más de un año antes de su muerte.

Esos veinte años finales son los más interesantes. La preparación que le había supuesto el trabajo con los documentos del archivo secreto, con su ordenación e indización, le había proporcionado un conocimiento excepcional de toda la problemática que se venía arrastrando desde fines del siglo XVI. Conocía mejor que nadie las obras de su siglo (desde la *Vindicias* de Diego de la Serna, publicada siendo ya Viana colegial, hasta el extenso alegato de Pastor de los Cobos, pasando por la hagiografía del fundador de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, que había inspirado y ayudado), así como el detalle de las vindicaciones baldías de su fundación ante la Santa Sede. Ello le situaba en condiciones óptimas para retomar la tarea vindicativa, para orientar sus esfuerzos a enderezar los entuertos del siglo anterior, recurriendo a las máximas instancias civiles y religiosas, amparado en su bien cimentado prestigio personal. Pero su excesiva pasión y su demasía lo arrastraron a un campo tan dudoso como los fraudes de la Alcazaba protagonizados por Juan de Flores.

En el año 1740 solicitó el jubileo para el día de San Cecilio, que concedió Benedicto XIV. Crecido por este éxito, escribió al cardenal Belluga suplicándole que promoviese la prescripción del decreto del año 1682, tanto en Roma como en Madrid. Logró que el cardenal "tomase por su quenta este negocio", fruto de lo cual fue encomendar al canónigo romano monseñor Asemani la formación de un memorial al efecto, para lo que pidió la remisión a Roma de los cuatro tomos escritos por Pastor de los Cobos y el defensorio de Diego de la Serna, así como seis ejemplares del *Mystico ramillete*, publicado en 1741, por Heredia Barnuevo; lo que se hizo con puntualidad.

No progresó la gestión prescriptiva, en principio tan favorablemente acogida por el cardenal, porque, tal como éste explicó en carta a Viana, en 1742, las turbaciones y guerras que asolaban Europa imposibilitaban que Roma pudiese prestar atención a este asunto. Belluga murió en Roma el año siguiente de 1743: perdían Viana y el Sacromonte su principal mentor en el casi imposible levantamiento de la condena de Inocencio XI. Siguió terne el canónigo en su actividad por la causa dentro y fuera del Sacromonte; tal es la refutación contra "las imposturas y cláusulas denigratorias del papel anónimo contra el Colegio", su *Statera veritatis*. O la que resultó más operativa de "formar las preces" al papa Benedicto XIV para la confirmación de los estatutos de "doctrina y cáthedras de ambos derechos, historia y lenguas que hizo el cauildo" en el año 1752. Escribió para ello al general de los dominicos y a otras personalidades eclesiásticas; las gestiones se coronaron con éxito, y el 21 de agosto de 1752 se obtuvo la bula (luego, su impresión y, finalmente, la emisión de la real cédula de aceptación, el siete de julio de 1753).

Posteriormente, fue decisiva la intervención de Viana en la elaboración del catastro ordenado por el rey de dar razón de todas las haciendas de la institución y, en la del concordato, de informar al monarca de canonicatos, capellanías, colegiaturas, patronatos y demás rentas de la misma.

En diciembre de 1752 se le nombra por el cabildo sacromontano titular de la cátedra de Historia Eclesiástica (que había sido nuevamente erigida, aprobada y confirmada por la bula de 21 de agosto). Accede asimismo al cargo de archivero. Es un momento en que había redoblado su actividad vindicativa, en la que es hecho destacado la redacción de la *Dissertacion* antes citada que centra esta aportación, réplica muy enérgica a "los émulos del Sacromonte" (concluida en 1751), al igual que otros escritos de semejante finalidad: respuestas al célebre historiador agustino padre Flórez, al maestro jesuita padre Terreros, indirectamente al padre Samaniego, fundamentando el alegato del abogado don Bruno Berruezo, etcétera.

En 1756 es nombrado Viana, junto con su compañero canónigo Joseph Juan de Laboraría, "historiador de los hallazgos de la torre y monte ilipulitano" por Fernando VI. En diciembre de 1760 es elegido abad, dignidad de la que pudo disfrutar poco más de un año, pues muere el 10 de febrero de 1762.

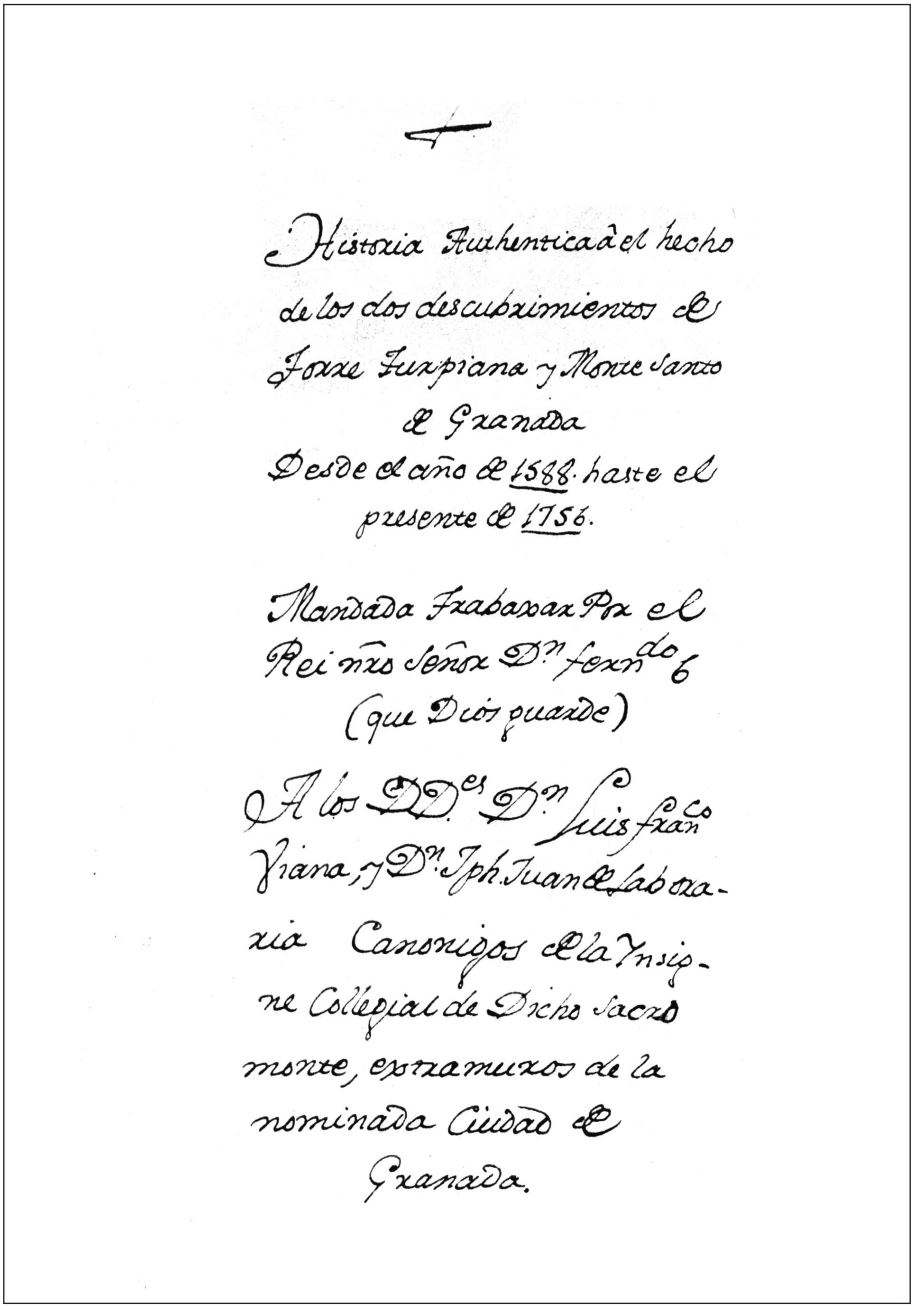
Respondiendo fielmente al mandato estatutario, asistió muchos años a las misiones de la casa, "a que tenía tan cordial deuoción que decía tendría por especial misericordia de su magestad le concediese morir predicando en vna de ellas"[17]. Se distinguió, en fin, en la defensa del Concepcionismo, siguiendo asimismo la sugestión de don Pedro de Castro, el venerable fundador, que había hecho centro de su acción la definición dogmática del misterio y la difusión de su devoción[18].

De todos sus trabajos, el más significativo, en tanto que síntesis de su pensamiento y de su sentimiento profundo, así como expresión cierta de su capacidad dialéctica, es la *Historia authéntica del hecho de los dos descubrimientos de Torre Turpiana y Monte Santo de Granada*[19]. Fernando VI encargó la redacción de esta historia a los doctores Viana y Laboraría, ambos canónigos del Sacromonte, por real orden de fecha 16 de septiembre de 1756, "dispensandolos V.S. de la redidencia, y teniendolos presentes en el goce de sus Prebendas, todo el

17. Las misiones fueron un mandato inexcusable, así figura en las *Constituciones* dispuestas por el fundador, que los sujetos sacromontanos afrontaron con el mejor espíritu y dedicación, y no fue excepción Viana. Sobre las misiones sacromontanas puede verse: *Libro de misiones que los señores abad y canónigos del Sacro Monte hacen en los arzobispados de Seuilla y Granada*. Es un volumen manuscrito que se conserva en el AASMG. Lo he trabajado en varias ocasiones; véase al respecto mi ponencia «Las misiones en la sociedad posrepobladora: las del Sacromonte de Granada», en M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (eds.), *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Diputación, 2004, pp. 551-593.

18. La cuestión del Concepcionismo es estrella de las del Sacromonte y muy destacada en la actividad del fundador Pedro de Castro. La postulación moderna del misterio está íntimamente relacionada con los hallazgos plúmbeos. Dejé un apunte prospectivo en mi ensayo introductorio al *Místico ramillete* de Heredia Barnuevo (1998). Puede verse F.J. Martínez Medina, «El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentinos», *Archivo Teológico Granadino*, 59, 1996, pp. 5-57.

19. *Historia authéntica del hecho de los dos descubrimientos de Torre Turpiana y Monte Santo de Granada* se conserva en varios manuscritos en AASMG: mss. C.51, C.52, C.53, C.54, C.55/Hagerty.



Historia Authentica â el hecho
de los dos descubrimientos de
Torre Turpiana y Monte Santo
de Granada
Desde el año de 1588. haste el
presente de 1756.

Mandada Trabaxar Por el
Rei nro Señor Dn. fernndo 6
(que Dios guarde)

A los DDes. Dn. Luis franco
Viana, y Dn. Jph. Juan de Labora-
ria Canonigos de la Ynsig-
ne Collegial de Dicho Sacro
monte, extramuros de la
nominada Ciudad de
Granada.

Portada de la *Historia authéntica*, de Viana y Laboraría. Archivo de la Abadía del Sacromonte, ms C.55, "Catálogo" de Hagerty.

tiempo que estuvieren ocupados en este importante trabajo" –la real orden es muy explícita en sus considerandos–. El encargo se hacía a petición de Heredia Barnuevo, a la sazón abad de Lorca. Aceptado el nombramiento (27 de septiembre de 1756), enseguida se inició el trabajo con la diligente ayuda de Cristóbal de Medina Conde, falsario vocacional, secretario entonces de Viana[20].

La estructura de la *Historia authéntica* se puede resumir muy brevemente[21]: en total, 48 capítulos de muy desigual extensión (12 de la primera parte y 36 de la segunda), subdivididos a su vez en 780 parágrafos (70 de la primera parte y 710 de la segunda), a lo que sumar un apéndice justificativo, literario y gráfico de 146 hojas más. En resumen, un cuantioso manuscrito, que quedó incompleto, pues el capítulo XXXVI de la segunda parte se corta bruscamente tras un único parágrafo, el n.º 710, sin que lo anunciado en el título quede desvelado, ni la historia del proceso de los hallazgos cerrada. La obra no se concluyó: la tercera parte prevista se quedó sin redactar.

La lectura de la *Historia authéntica* revela el afán documental de los autores, no sólo en el cuantioso apéndice, que es transcripción literal de documentos del archivo y reproducción dibujística fiel de algunas láminas plúmbeas y otros testimonios semejantes, sino a lo largo de toda la exposición en que se reproducen cartas, decretos, dictámenes y cuanta documentación del archivo sacromontano había disponible. Las anotaciones son rigurosas, (se supone que) de acuerdo con la legajación que en su momento dispuso el propio Viana. No faltan notas con apoyaturas eruditas de escritores antiguos y padres de la Iglesia, en castellano y latín; las remisiones al apéndice son sistemáticas. Ideológicamente, la totalidad del texto es muestra palpable, por su sesgo indisimulado, de que los autores, con Viana como agente mayor –la participación de Laboraría, catedrático de la Universidad de Granada, hombre de escasa salud, y nada caracterizado en las tareas vindicativas, se antoja secundaria–, estaban imbuidos hasta el fanatismo de ese "espíritu sacromontano", es decir, prolaminario, que en paralelo afloraba en los fraudes de la Alcazaba. Pese a su sesgo, no exento de la "acrimonia" y el apasionamiento que tanto incomodaban a la Santa Sede, es una fuente muy importante para el estudio del proceso laminario.

Todo apunta a que el hecho de que la *Historia authéntica* no se acabara de redactar (aunque nunca se haya reconocido así de forma explícita) se debió a la implicación del Sacromonte, y muy en particular a la de Viana, en los fraudes de

20. El seguimiento de este personaje, condenado como falsario en el juicio de los fraudes de la Alcazaba de 1777 (véase abajo), seguramente arroje luz sobre algún aspecto más de la vida y de la actividad falsario/vindicativa de Viana, pues su relación fue muy estrecha. Merece Medina Conde una investigación que abarque y conjugue la novela de su peripecia personal y el estudio de su extensísima obra impresa.

21. Tengo en curso un trabajo exhaustivo sobre esta obra, como parte importante que es de mi libro en preparación *El mito de los Libros Plúmbeos. Una historia crítica*.

la Alcazaba. El juicio de 1777 a los falsificadores (recogido luego con gran detalle en el volumen impreso *Razón del juicio*, en 1781) atestigua inequívocamente esa implicación, y sitúa a Viana entre los falsarios de forma flagrante –en la ciudad era *vox populi*–; con toda probabilidad, su temprana muerte, en 1762, le exoneró de condena penal explícita (junto a los Flores, Medina Conde y Velázquez de Echeverría). El encargo real de 1756 nunca cesó, tal como se demuestra en la petición de ser relevado de esa obligación que hacía el coautor Laboraría en 1765. En conclusión, los fraudes de la Alcazaba y la probada implicación sacromontana arruinaron para siempre cualquier posibilidad de reabrir en Roma el juicio para el levantamiento de la condena de los Libros Plúmbeos.

Viana escribiría, como era habitual en los canónigos más activos, otras obras de tema diverso (de liturgia, teología e historia), aludidas en algún pasaje del *Libro de entradas*, pero que debieron quedar manuscritas y no han sido halladas.

La *Dissertacion Eclesiastica Critico-Historica*

Ya se ha visto cómo en el currículum de Viana, contenido en el *Libro de entradas*, se alude a "vna *Disertación Histórico-Crítica*, respondiendo al argumento de los émulos del Sacromonte"[22]. En efecto, fue publicada, en 1752, bajo pseudónimo de "D. D. Cecilio Santos Urbina y Dusfusa" y con título algo diferente, *Dissertacion Eclesiastica Critico-Historica*[23]. Como antecedente indiscutible del defensorio que formalmente era la *Historia authéntica*, tiene un grandísimo interés, pues en ella se refleja la personalidad intelectual del autor y el sentido de sus escritos; y también, su estilo. Se acrecienta el interés por ser obrita que ha pasado inadvertida a los especialistas que, aunque de manera insuficiente, sí conocen la *Historia authéntica* –más exacto será decir que tienen noticia de ella–. El profesor Hagerty en 1974 dejó referencia del manuscrito que (con toda probabilidad) se preparó para la imprenta, cuya autoría adjudica sin más a Viana, bajo el título: *Disser-*

22. Eso es todo lo que se dice, pero es un dato fundamental, inequívoco.

23. Procede completar el título propiamente dicho con la leyenda que completa la portada: *DISSERTACION ECLESIASTICA CRITICO-HISTORICA, EN QUE EL CATHOLICO REYNO GRANADINO vindìca la religiosa Piedad de su constante culto, à las Sagradas antiquísimas Lypsanas, que se hallaron al fin del Siglo XVI en la Torre Turpiana, y en el Sacro-Monte;advirtiendo el modo vnico decoroso de leer la Bulla de la Santidad de Inocencio XI. SU AUTOR EL D. D. CECILIO SANTOS URBINA, Y DUSFUSA: ENTRE CUYOS ERUDITOS ANECDOTOS LA EN-contrò el amor, y respeto al Trono Pontificio del Celoso que dà à la luz para destierro perpetuo de ignorancias. Con Licencia del Supremo Consejo: Impresso en Pamplona de Navarra, por Esteban Pertau. Año de MDCCLII.* La ilustración de la portada es una mano de la que sale una lengua, rodeada de una greca vegetal y con la leyenda latina: *OPTIMA IN VNUM. ROMANAE SEDIS AMORE*. Se antecede y sigue el recuadro de la ilustración de las siguientes sentencias latinas: *UBI PLUS PERICULI MAIOR EST ADHIBENDA CAUTIO. Laert. Lib. I. C. 14*, y *LONGA TIBI LINGUA EST, HAC CITO CURTUS ERIS. Politian.*

tacion Eclesiastica Critico-Historica. Respuesta Breve, del que decía acompañado de 14 grabados, reproducción de siete Libros Plúmbeos y alfabetos árabes[24].

El hecho de que la publique bajo pseudónimo puede ser simple reconocimiento de que era poco conveniente, en el momento de su edición, defender abiertamente los Libros Plúmbeos, pues estaba prohibido por Roma, pero sobre todo porque contiene un alegato inmoderado contra el breve inocentiano de 1682 y sus fundamentos. En la relación de las fuentes en que se basa el escrito queda meridiana noticia de la verdadera autoría: "También he leido, y ordenado los innumerables trabajos, monumentos, Cartas, y preciosos Manuscritos, que el Sacro Monte atesora en su secreto Archivo de quatro llaves, en que ay reconditas, y preciosissimas noticias, conducentes a los dos Articulos"[25]. Sabido es que fue Viana, y no otro, quien hizo esta labor, tal como se dice en su currículum, siempre reconocido como uno de sus méritos notables. La razón del pseudónimo estaba clara: era pertinente mantener viva la defensa de la causa y que los argumentos llegaran al público; pero no convenía malquistarse la voluntad de la Corona, cuando se esperaba, pues así se había suplicado por la fundación abacial, el encargo formal de un defensorio, el que le haría en fin Fernando VI en 1756. No es difícil imaginar a Viana, el más fanático de los apologistas, inventando el pseudónimo, un "Urbina", que alude a su origen navarro –el Dusfusa nada nos sugiere–, con unos nombres de pila descaradamente alusivos a los grandes amores de su vida: "Cecilio", el venerado patrón de Granada, fruto eminente y sublimado de las invenciones plúmbeas, y "Santos", sus Santos Mártires se los tiempos de Nerón –así ha de entenderse–, señas de identidad principal de la fundación sacromontana y base de todo el montaje martirial. Sabemos con casi certeza total que también se fingió el lugar de edición y el editor, que serían Granada y José de la Puerta, no Pamplona y Esteban Pertau que figuran en la portada[26].

La *Dissertacion* no es libro de gran volumen, aunque la naturaleza de sus contenidos y la densidad de su tipografía lo hacen pesante. La "Dissertacion cri-

---

24. M.J. Hagerty, «Catálogo de manuscritos», en *La Abadía del Sacromonte…*, p. 82. Como las noticias sobre el libro impreso que ofrecen algunas bibliotecas tienen algún error, me permito reproducir en su literalidad la ficha de Hagerty: "C.56. VIANA, Luis Francisco/*Dissertacion Eclesiástica Crítico-Histórica. Respuesta Breve.*/1752 y siglo XVII (*sic*). Pamplona. Madrid. Ms. Imp. fol. 14 + 46 +2 + 71 + 16 + 2 + 4. 215 x 145 mm./Tiene 14 grabados, reproducción de siete libros plúmbeos y alfabetos árabes". En la edición impresa que conocemos no existen tales grabados. Este impreso no lo he encontrado en el Archivo de la Abadía del Sacromonte. No sabemos si antes Viana había hecho una versión latina de la *Dissertacion*, tal como parece desprenderse de la referencia que ofrece J.B. Vilar, "…y una *Disertación* latina…" (*vid. supra*).

25. *Dissertacion*, "Al lector", p. 11. Concuerda con lo que se sabe de su biografía.

26. Así se sostiene por el librero anticuario Ignacio Martín Villena, en su Catálogo XVI (2005), basándose en criterios estrictamente tipográficos. "Raro impreso en defensa de los plomos sacromontanos. Su autor en realidad es D. Juan Antonio de Viana, Abad que fue del Sacromonte y el pie de imprenta también es fingido, pues debió imprimirlo José de la Puerta en Granada". Como se ve hay error en el nombre de pila del autor "Juan Antonio" por Luis Francisco, que luego se reproduce en la ficha bibliográfica que recoge la Biblioteca General de la Universidad de Granada y en alguna otra de ella tributaria.

DISSERTACION ECLESIASTICA
CRITICO-HISTORICA,
EN QUE EL CATHOLICO REYNO GRANADINO vindìca la religiosa Piedad de su constante culto, à las Sagradas antiquissimas Lypsanas, que se hallaron al fin del Siglo XVI. en la Torre Turpiana, y en el Sacro-Monte; advirtiendo el modo vnico decoroso de leer la Bulla de la Santidad de Innocencio XI.

SU AUTOR EL

D.D. CECILIO SANTOS URBINA, Y DUSFUSA:

ENTRE CUYOS ERUDITOS ANECDOTOS LA ENcontrò el amor, y respeto al Trono Pontificio del Celoso que la dà à luz para destierro perpetuo de ignorancias.

UBI PLUS PERICULI MAIOR EST ADHIBENDA CAUTIO.
Lacrt. Lib. 1. c. 14.

LONGA TIBI LINGUA EST, HAC CITO CURTUS ERIS.
Politian.

Con Licencia del Supremo Consejo: Impresso en Pamplona de Navarra, por Esteban Pertaù. Año de MDCCLII.

Portada de la *Dissertacion*, de Urbina y Dusfusa. Se reproduce del ejemplar guardado en la Biblioteca Nacional de España. Madrid, signatura: 2/18377.

tico-historica" propiamente dicha ocupa 94 páginas, que se preceden de otras 24 bajo el título "Al lector critico y piadoso y al severo rigido". Esta páginas introductorias son muy diversas de contenido: empieza el autor doliéndose de que en siglo y medio de historia de los hallazgos granadinos no se haya contestado como merecen los argumentos "con que los Emulos de ambos Descubrimientos se glorìan averlos obscurecido, y desacreditado en el Orbe literario, con notorio agravio de la verdad, y abuso de la piedad Andaluz [*sic*], que los venerò desde el principio religiosamente; no con la indiscrecion, y alucinacion que vocèan preciados de Criticos no pocos…"[27].

Luego, centra su diatriba en las "dos negras Plumas Valencianas, que por seguir incautamente las Peregrinas Estrangeras, emulas tan antiguas de nuestras mayores glorias, salpicaron la limpia tersa Plana de la Religiosidad de toda la Nacion, sus Monarcas, y Consejos con esta negra tinta"[28]. Las dos "negras plumas" son Gregorio Mayáns y Siscar, por la "Vida de D. Nicolas Antonio", inserto en su célebre *Censura de historias fabulosas*, edición de 1742, y el doctor Sales, por su "Carta" al final del libro de Mayáns[29].

El tono de la argumentación, minuciosa y con toda clase de acarreos de autoridad, es acre, muy semejante al que se observa a primera vista en la *Historia authéntica*. Al doctor Sales lo despacha sin mayor consideración con un "es de admirar la concission, con que dize en dos, ò tres renglones, lo mucho que no sabe", a propósito de lo que escribe sobre no haber estado el apóstol Santiago en Valencia. Se detiene bastante en Mayáns, a quien rebate punto por punto, reproduciendo fragmentos de su escrito a la letra y respondiendo cada pasaje con acusación de ignorancia ("ignoró") una vez tras otra, para concluir con un despectivo: "Hasta aquí el salpique insolente de avilanteces de esta Pluma", irritado por el atrevimiento del erudito de Oliva al afear que hubiera llegado

> "la credulidad à tal efecto [pensar que los libros eran apoyo de la Concepción de María y de la venida de Santiago a España], que esperaban muchos, tenidos por Doctos, que se declarasen como Canonicos aquellos Libros; pero canonicamente declararon los Summos Pontifices, que eran Hereticos".

27. *Ibidem*, p. 3.

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, pp. 3-9. De Mayáns y su enfrentamiento con algún sujeto sacromontano (*lege*: Heredia Barnuevo) di alguna noticia en el ensayo introductorio a la edición del *Místico ramillete*, pp. LXIII-LXIV, siguiendo el curso del currículum que hace de Heredia su colega Viana en el *Libro de entradas*. Antonio Mestre se ha ocupado del episodio desde la vertiente mayansiana en su *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968, pp. 140-151. Debe verse el trabajo más reciente de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «Gregorio Mayáns y las láminas y libros de plomo de Granada. Los límites de la crítica ilustrada», en *¿La historia inventada?...*, pp. 375-394. Por otra parte, señalar que el doctor Agustín Sales fue amigo fiel y defensor de Mayáns. Véase el tomo I de la *Correspondencia* que edita el Ayuntamiento de Oliva.

Es entonces cuando Urbina-Viana, cargándose de razón, justifica su alegato, a falta de los de otros que deberían haber respondido a tanta afrenta:

> "Impaciente ya de ver competirse en esta Causa la ignorancia mas gigante, y la igual avilantez con que se habla de ella, no pudiendo sufrir el lastimoso descuydo, y desgraciada desidia de las Plumas de nuestros Historiadores Regnicolas, en la vindicacion de tanta afrenta; tomo la ya tremula mia, para responder en esta Dissertacion à el argumento, en que consiste todo el denuedo, con que estos, y otros emulos de nuestra solida piedad, la mancillan frecuentemente assi. Dèbil, y flaca la juzgaràn los Emulos, que sindican la Granadina religiosa piedad de erronea, y falsa, para tan ardua, y sublime empressa: Mas aunque tan flaca, y dèbil, verà el lector imparcial, que para desatar el nudo ciego del argumento, (que ellos sueñan tan gordiano) es su tajo suficiente"[30].

Luego, pasa el autor a informar de su arduo trabajo, pues ha leído todo lo que se ha escrito sobre el tema, de lo favorable como de lo opuesto, todas las interpretaciones y traducciones de los Libros Plúmbeos, "erradas, ineptas, llenas de lacunas, como son las hechas en España; y las seguras, fieles y contestemente juradas, y firmadas por los cinco Interpretes Romanos…"; todas las disposiciones oficiales emitidas por Roma…, y naturalmente toda la documentación que el Sacromonte guarda en su archivo. Solicita, retóricamente, la benevolencia del lector para su escrito por si hubiera incurrido en "cualquier avilantez, acrimonia, magisterio, ò expression en que se deslice la pluma, de menos decoro, y aprecio, del con que se debe tratar, y se merecen los sujetos Eruditos, cuyo escritos, y juicios impugnàre…"; y formula, en fin, su obediente sometimiento a la autoridad de la Iglesia[31]. Entre los muchos papeles vistos, cita con especial preferencia *Vindicias catholicas granatenses*, de Diego de la Serna, que califica de "grandiosa obra".

A continuación inserta el autor copia de cartas, en su versión latina, del cardenal Caraffa, 1588, al arzobispo Méndez de Salvatierra para el proceso de calificación del Pergamino de la Torre Turpiana; y las de Clemente VIII, de los años 1596, 1597 y 1598 (dos), a Pedro de Castro. Se siguen de la versión completa de la sentencia de calificación de la Reliquias de 1600 y cartas de Clemente VIII, de 1603, y de Paulo V, de 1607, también a Castro[32].

Es a partir de estos extensos prolegómenos cuando empieza la *Dissertacion* propiamente dicha, que el autor informa se "ceñirà à responder al Clarísimo Papebrochio, y en su nombre, à quantos le subscriben, persuadidos, à que fuè vulgar el Credito, que se diò en España à Escritos semejantes…"[33]. Sin embargo,

30. *Ibidem*, p. 9.

31. *Ibidem*, pp. 9-12.

32. *Ibidem*, pp. 12-24.

33. *Dissertacion*, p. 4. Papebrochio es nombre latinizado del célebre bolandista antuerpiense Daniel Papebroch o Papenbroeck (1628-1714), continuador de las *Acta Sanctorum*, a cuyo contenido se alude en la *Dissertacion* sin nombrarla por ese título, acaso por obvia.

no se centra en Papebrochio –y en los "émulos" que lo siguen– hasta el capítulo 5, de los 10 en que se articula la disertación (subdivididos en 126 parágrafos).

Los cuatro primeros capítulos son de bastante interés, pues en ellos se exponen las contradicciones más notables a los hallazgos con la refutación pertinente. Los mismos títulos de esos capítulos son expresivos por sí:

1. Fundamentos ruinosos de los Emulos[34].
2. Descubrense mas las debiles Razones de los contrarios de la Piedad Granatense[35].
3. Exponese el argumento Aquiles de los Criticos Emulos[36].
4. Respondese al argumento soñado ineluctable; y fundase en vn Dilema el decoroso modo de leer la Bulla Innocenciana[37].

Resume el autor en cuatro puntos los "fundamentos ruinosos" de los "contrarios". En primer lugar:

> "Que estos Emulos desde el principio de sus Calumnias, han confundido, y continuado confundiendo erradamente, y con equivocación perjudicial, los Libros Arabes Orbiculares exarados con caracteres de Salomón, en Laminas, ojas de plomo; con las Laminas Latinas sepulcrales, ò Martyriales de los doze Santos, cuyas venerables Lypsanas se hallaron en las antiquísimas Grutas de este Sacro-Monte".

Lo segundo es la complicación que para los hallazgos supusieron los "Chronicones Dextrinos", es decir, los fingidos por Jerónimo Román de la Higuera, y su difusión dentro y fuera de España, "siendo cosa tan diversa, y opuesta entre sì vnos, y otros Escritos".

Lo tercero:

> "Que desde el principio de estos Hallazgos, se dividieron en dos Tropas sus Emulos: Vnos, que por opuestos al Misterio de la Inmaculada Concepcion de la Soberana Madre de Dios, intitularè Anticoncepcionistas, como los apellidaron los Authores de de aquel tiempo. Otros Anti-Jacobitas, porque se opusieron a la venida de nuestro glorioso Apostol, y Patron Santiago el Zebedèo a predicar a nuestra Peninsula Española".

Y todo ello antes de que se pronunciase Urbano VIII en 1639.

Lo cuarto es que los contradictores "elevaron tanto la voz de ficción" que lograron ser oídos por críticos extranjeros, pese al apoyo de los reyes de España e ignorando los altos logros del arzobispo Pedro de Castro.

En el capítulo dos, redobla el autor sus argumentaciones descubriendo "las débiles Razones de los contrarios a la Piedad Granatense". Es prolijo y retorcido en su discurso: lo más reseñable es el rechazo de que se califiquen los

34. Parágrafos 1-4.
35. Parágrafos 5-10.
36. Parágrafos 11-14.
37. Parágrafos 15-41.

libros de *Figmenta* y que se incluyan en la condena "los Documentos hallados junto à las Sagradas Lypsanas de los Santos Martyres", es decir, las cuatro láminas de plomo latinas a las que en 1598 (breve de 1 de julio) el papa Clemente VIII "mandò dar credito".

El argumento Aquiles, es decir, el decisivo en la demostración de sus tesis por los contrarios, lo aborda a partir del enunciado que en 1644 hiciera el padre Bollando[38]: "Las Laminas Granatenses son figmentos; en ellas se testifica, que los Libros Arabes de Plomo son de S. Cecilio, y de su Hermano, y que con ellos estàn sus Cenizas: Luego no solo los Libros Plumbeos son figmentos, sino tambien las Reliquias de las Cenizas". Retuerce nuestro autor el argumento interpretando las razones de los defensores de las láminas, que eleva a contraargumento:

> "Las reliquias estàn canonizadas (decian) en fuerza de los quatro testigos fidedignos de las quatro Laminas Latinas Martyriales que depusieron su verdad. Estos mismos testigos deponen igualmente la verdad de los Libros, pues refieren son exarados por los Santos Martyres: Luego el mismo fundamento que ay para dar credito à que son suyas las Cenizas, ay para creer, que son suyos los Libros, pues ès tal el enlaze de ellos con las Cenizas, y tal la conexión de vno, y otro, que es imposible sean las Cenizas despojos verdaderos de los cuerpos de los Santos, y que no sean los Escritos, exarados en los Libros, partos legítimos de sus entendimientos".

La notoriedad del escrito de Bollando y la pertinacia de los que en él bebieron sus argumentaciones produjeron la expansión de la opinión de los contrarios, "Emulos Criticos", convirtiendo la "piedad Granadina […] en vna vergonzosa superstición reprehensible, y en vn vulgar rumor, indigno de religiosa fee". Se basaban estos contrarios en la suspensión de Urbano VIII en 1641 y en la condena de Inocencio XI en 1682, que pasan a condición de "supuestas". Y es aquí cuando se entra a rebatir el "argumento soñado" con "*el decoroso modo de leer la Bulla Inocenciana*"[39].

Ocupa este decoroso modo el capítulo cuatro de la *Dissertacion*. Y comienza con la negación categórica de que "las quatro Laminas Plumbeas Latinas Martyriales" se incluyeran en los respectivos breves, suspensivo de Urbano VIII y condenatorio de Inocencio XI. Lo saben y en consecuencia responden los granatenses, algo que ignoran los contrarios, que hay que distinguir dos "géneros" de láminas:

> "Unas: Latinas, en que estàn escritos en caracteres antiquísimos, los Martyrios de los Santos, cuyas Cenizas se descubrieron cerca de ellas, y estàn oy en las Aras. Otras Doctrinales gravados sus caracteres con buril, y estos intitulados caracteres de Salomón […] y su idioma en Arabe Oriental: Unas: Laminas, que sirvieron de testigos, como està dicho, para la calificación de las Reliquias de los Santos Martyres; y otras, cuya doctrina reservò la Santidad de Clemente VIII

38. Nombre latinizado del jesuita belga, de Amberes, Jean Bolland, continuador, desde 1630, de *Acta Sanctorum* que iniciara el padre Rosweyde, y que luego prosiguiera su paisano y correligionario Papebrochio (véase la nota 33, arriba).

39. El subrayado es mío.

> à su juicio, y al de la Santa Sede su calificación, y aprobación, como se evidencia de sus tres Breves…".

Fueron las últimas, los Libros Plúmbeos, en 22 juegos (o sea, "libros"), las que se llevaron primero a Madrid y luego a Roma, en 1642, las "que en aquella Santa Curia dieron que entender tanto", de manera que, después de casi cuarenta años, en Junta de la Congregación de Cardenales, celebrada en 15 de mayo de 1665, se firmó por los miembros:

> "que la versión, que contestes avian hecho de los escritos de todos los Libros, à excepción del *Illegible*, y de otros tres cometidos a solos tres de ellos, y à excepción de los escritos Arabes del Pergamino, necesitaba de nuevo trabajo, expresión, ampliación y refino, siempre que se tratasse de passar à calificar la doctrina, que en ellos se contenia".

No obstante, diversas circunstancias, incluida la muerte de algunos de los expertos que los habían trabajado desde el comienzo, "se pasó à hazer la clasificacion de la Doctrina de dichos Escritos" sin tales diligencias. Y ahí la condena de Inocencio XI.

Los contrarios arguyeron que dado el "enlaze, trabazòn, y conexión, que recíprocamente tienen vnas Laminas con otras, ès de calidad, que no es dable sean supuestas las Laminas Doctrinales, y que las Latinas no lo sean". Pero con las mismas razones, en la opinión de nuestro autor, este sistema de ilaciones, esta lógica, llevaría a la proscripción de las Reliquias, que sin embargo Inocencio XI no pronunció en su breve. He aquí el retorcido argumento al filo mismo de la navaja:

> "No alcanzàmos, còmo puedan los Emulos decir, ò pensar, que á ciencia cierta tolerò, y simulò la Santidad de Inocencio XI cortar de raiz, y darle por el pie al culto de la Cenizas de Granada, y España, como debiò averlo hecho en casso que uviesse asentido al informe que se le hizo, y se lee en su Bulla, de que eran falso los Libros, sin incurrir en vna osadía temeraria, y vna temeridad injuriosìsima, è indecorosa à la Santidad del mismo Papa: Luego si no lo hizo, ni lo expressò en su Bulla, como correspondia averlo hecho, en el sistema de las ilaciones de los Emulos, claro està que fue, porque la Santidad de Inocencio XI, ni creyò, ni dio assenso a aquella Narrativa de que eran *puros figmentos* los Libros, ni se moviò de aquella clausula de la misma Narrativa, en que únicamente se le informaba que contenian errores, y por solo este motivo asintió a su proscripcion".

Destaca el autor cómo el Supremo Tribunal de la Inquisición, al final de su "Expurgatorio", en el que se inserta la bula inocentiana, subraya: "Declarando, que dicha prohibicion no se debe entender, ni se entiende de lo declarado cerca de las reliquias, que en dicho Sacro Monte se hallaron, ni a su veneracion". Para nuestro autor, ir contra las reliquias, o sea, contra la *Pietas Granatensium*, "es Papel de ignorante, que no està en el estado de la Question"[40].

40. La frase es del padre Bernardo de Vargas, de la Compañía de Jesús, respondiendo a un escrito de 1739. Parágrafo 41.

La réplica a Papebrochio y sus seguidores la aborda Viana-Laboraría en los capítulos quinto y sexto[41]. Y lo hace con redoblada energía y acrecido alambicamiento argumentativo. Empieza por fijar el lugar exacto de la obra del antuerpiense, *Acta Santorum*, y resumir el error de partida: "Tomo 7 de Mayo, que contiene los tres dias 29, 30 y 31 de èl", impreso seis años después de la condena inocentiana, en que

> "trata de los Libros Plumbeos Granatenses, y resume la Historia del curso del Articulo del contenido de su Doctrina, según las vagas y erradas noticias, que le informaron, careadas con el tenor de la Bulla Inocenciana, que leyò sin distinción critica de lo *Narrado*, y *Decidido*: y conviniendo con los Emulos, asegura, que dichos Libros fueron fraudulentamente supuestos, y fingidos, y por tales declarados por la Santa Sede en la citada Bulla".

Denunciados a la Inquisición los 14 últimos tomos de su obra en 1693, y mandados recoger dos años después, en 1697 Papebrochio vuelve a ocuparse de los Plomos "y detenidamente refiere su curso con menos instrucción de la verdad del hecho, que antes, y acaso con mayor preocupación".

Según nuestro autor, previendo el antuerpiense que se le podría objetar que yendo tan imbricados Libros Plúmbeos y Reliquias parecía que condenando aquéllos, también debería haber sido condenadas éstas, vino a argüir –las palabras son de Viana-Urbina–:

> "No quiso, dice, la Santa Sede Apostolica pronunciar entonces en aquella Bulla cosa alguna contra las Reliquias de los Santos Martyres, que los Granadinos, y Españoles veneraban como sagrados despojos de los 12 Santos; porque de tolerar el culto, que se les tributaba, no se seguia inconveniete, ni peligro alguno en la fee, y creencia de los fieles; pues el culto sagrado, que se dà en la Iglesia a los Santos, aunque sea en falsas Reliquias, que se le supongan, no termina à ellas, sino à los Santos, de quien los fieles creen, que son las que veneran".

Era un "prudente medio" el que adoptaba Papebrochio, atendiendo la sentencia de la calificación de 1600, donde las reliquias habían sido aprobadas para veneración, porque aun siendo cierto que las láminas y las membranas eran falsas, no lo era que lo fuesen las reliquias "pues podía ser, que entre los despojos de las Iglesias se huviessen guardado algunas verdaderas, y halladolas los Moros, impostores de aquellos Documentos, y falseandolos su ardid, los huviessen puesto alli con las reliquias". Subyacía el temor de que siendo falsos los Libros lo fuesen también las reliquias. Dicho por el sabio antuerpiense: "*Manet tamen justa formido Eruditis viris, ne in vnis mendaces, etiam mendaces fuerint in aliis*".

Nuestro autor reafirma categórico que "Laminas Latinas, Libros, Piel, y Reliquias son vn conjunto, y conexo tàl en ambos Hallazgos, que no es dable,

41. Intitulados: 5. "Desvanecese la evasión imaginada por el Erudito Padre Papebrochio" (parágrafos 42-68); 6. "Formalizase el argumento granadino, en que se funda la solidèz del Religioso Culto a su Pueblo" (parágrafos 69-74).

que parte de èl sea verdadero y no lo sea el todo; ò por el contrario…", incluyendo el hallazgo de la Torre Turpiana, sin que sea obstáculo la diversidad de escenario de los hallazgos (Valparaíso y Torre Turpiana), ni la naturaleza de los materiales utilizados, ni la forma, pues hay unidad del mensaje.

Argumenta luego sobre la base de las cuatro láminas martiriales halladas en el Sacromonte, empezando por la de San Mesitón a quien se rinde culto por la Iglesia desde el principio. Estas láminas, las cuatro, van indisolublemente unidas entre sí en forma y contenidos; pero asimismo con los Libros cuyos contenidos anuncian: "no puede dudarse, que son verdaderos hermanos, e hijos mellizos de vnos mismos Padres, como deciamos de las Laminas Latinas". De manera que es inadmisible "que sea vno solo adulterino, y no lo sean todos"; y lo contrario, naturalmente, de cuyo aserto se parte.

Luego el modo único decoroso de leer la bula inocentiana es admitir que cuando la firmó el pontífice lo hizo sin un conocimiento profundo y total de los contenidos de los Libros, sino

> "porque según la conferencia de las Versiones *Romana*, y *Española*, que de ellos se avian hecho, se le informò, que contenian errores; con lo que se compadecen, y concilìan muy bien, assi la justificada rectitud de su Decreto de 1682, como la verdad de que los Libros sean de los Santos".

Lo que es perfectamente compatible con la "inteligencia" que hace la Santa Inquisición de no ser el decreto "contra la manutención en el culto primitivo, y veneracion continuada en España, en virtud de lo declarado en ella [en la bula pontificia], cerca del Articulo de las Reliquias".

El capítulo 7 de la disertación se intitula: "Instaurase el fundamento de Granada con varios presidios para formar vna Rèplica"[42]. La realidad es que este capítulo se limita a exponer "quatro Hechos como indubitables", que son: que los libros censurados en el breve inocentiano sólo fueron 18; que los encontrados en el Sacromonte, 22, y que todos fueron enviados a Roma; tercero, que "se detuvo la Santa Sede cuarenta años en el reconocimiento de el Articulo de esta Causa", realizando los traslados, pues había desestimado lo hecho en España; cuarto, que "siendo la materia tan penal", cuatro de los libros quedarían fuera de la condena, tal como supone la "Piedad Granatense".

Siguen luego los "presidios" en la argumentación contra la opinión papebrochiana y de sus partidarios[43]. Se centra en el libro *Mudo* o *Ilegible*. En su *Bibliographia*, fray Miguel de San Joseph, que fuera obispo de Guadix, había advertido de que "no esta incluso" en la condena de la bula inocentiana, pues había sido "imposible entenderlo ni leer palabra alguna de él" [44]. Por su parte,

42. Parágrafos 75-79.

43. El capítulo 8 se titula: "Continuanse los Presidios para formar la Rèplica ofrecida à la evasión Papebrochiana, è Illustrase la singular crisi de vna Illma. Pluma". Parágrafos 80-94.

44. Citado por Gregorio López Madera. Parágrafo 80.

fray Bartolomé de Pectorano, que trabajó en el mismo 44 años, sólo había llegado a discernir que el idioma en que estaba escrito se componía de 49 caracteres diversos, "mas que en ninguna de quantas Lenguas sabia, no avia podido formar vna solida diccion, ni entender palabra de tal Libro".

Tras detallar nuestro autor con prolijidad el tenor de los otros tres libros no incluidos en la condena junto al *Mudo*, subraya cómo faltan asimismo "los Escritos Arabes del *Pergamino*" de la Torre Turpiana, documento principalísimo por todo lo que contiene, además de los "dos *Tegumentos* plúmbeos" en cuyo interior se hallaron los libros *Fundamentum Ecclesiae* y *Essentia Dei*. Y recapitula que "no estan comprendidos en la Bulla quatro Libros de los veinte y dos; ni las dos Inscripciones Latinas referidas, ni los Escritos Arabes, y demás hallado en el Pergamino dentro de la Caxa Plumbea, que se descubrio derrocando la Torre Turpiana".

Se espesa y retuerce la exposición cuando se trata de fundamentar la réplica con los mejores argumentos[45], que dada su prolijidad y alambicamiento es necesario simplificar hasta el extremo. Parte Viana-Urbina de que el libro *Mudo* está escrito de la mano de la Virgen María. Ahora bien, la refutación de la argumentación papebrochiana la centra en el hecho de no ser totalmente desconocido, "ignorado", como se dice, pues aparte de haber algunas noticias en otros de los 18 condenados, había una más específica en "vna de las ojas orbiculares de plomo, que servian de cubierta al referido Libro *Mudo*", unas líneas en árabe que habían sido traducidas al latín por los intérpretes pontificios (Giatino, Kircher y Pectorano). La conclusión a que llega es la ya expuesta: que Inocencio XI proscribió los Libros Plúmbeos porque se le había informado de que contenían errores, y "por solo este motivo assintiò à su proscripcion" (como quedaba "insinuado" en el parágrafo 39, arriba, que en la argumentación aduce), y no porque fueran *figmenta*, cuestión que no cabe entenderse en la condena inocentiana, ni de éste ni de los demás.

En fin, "Satisfacese à vna objeción contra el Systhèma de la decorosa inteligencia de la Bulla de Inocencio XI: y teminase con ella esta Dissertacion"[46]. La objeción queda expresada de esta manera:

> "En la Bulla Innocenciana, reponen quantos leen sin crisi su tenor, se censuran los Escritos Arabes de los Plomos, y Libros en ella nominados, de que huelen fatalmente al Mahometismo[47]: Es assi, que tener olor tan pestilencial, y ser exarados por los Santos, à cuyo nombre estàn atribuìdos, no es en manera alaguna creìble: Luego falsamente se reputan por suyos, y por consiguiente, son vna mera ficcion, impostura, y embeleco humano, condenado, por tal, por Inocencio XI. Assi arguiria Papebrochio, según el errado concepto, que tuvo de estos Libros, por el informe que dexò sembrado de ellos el Idiota Anónimo, que diximos".

45. Lo hace a lo largo del capítulo 9: "Fundase la réplica ofrecida". Parágrafos 95-109.

46. Contiene este último capítulo los parágrafos 110 a 126.

47. "Quin etiam plura redoleant Mahometismum". Ex Bulla Innoc. Se añade en nota a pie de página.

La respuesta –"responden los Granatenses"– es categórica y la concreta Viana-Urbina en un pequeño proemio, doce puntos y una reconsideración final. Helos aquí reducidos a su mínima expresión. El punto de partida es: para los granatenses no es compatible el "mal olor" que percibieron los calificadores y que tales escritos sean de los santos, y que

> "No es creìble sin injuria de la Santa Sede (como se ha fundado) que Innocencio XI prestò assenso, à que Escritos semejantes eran falsamente atribuìdos à los Santos, según se le informaba en la *Narrativa* de la Censura: Es assi, que contener ellos el olor indicado, y no aver assentido el Vicario de Christo à que eran falsamente atribuìdos a tales Santos, es increíble: Luego lo es, que contuviesen semejante olor. Y por consiguiente, que huviesse asentido à este Informe la Cabeza de la Iglesia, y que le huviesse movido esta razon, y olor fatal para averlos prohibido, y condenado".

Luego, aduce el breve de Clemente VIII de 1598 sobre las reliquias, cuya trabazón con los Libros es tal que "pueda ser verdad, digna de buena fee, que estos huelan tan mal, holiendo aquellas tan bien", además de los milagros sin número "que obrò Dios en contestación de la verdad de todo el Hecho". Se siguen a continuación las trece razones en que fundan los "Granatenses", "*ex abundanti*", su respuesta. Porque:

1) Saben quién fue "aquel Idiota delirante, que presumiò componer tan mal olor". Se refiere, aunque no lo nombra, a Ignacio de las Casas, morisco, granadino y jesuita, que primero asistió entusiasmado a Pedro de Castro en la traducción de los dos primeros libros y luego se opuso con una tenacidad irreductible a las invenciones, denunciando su falsedad a todas las autoridades eclesiásticas españolas, romanas e inquisitoriales[48]. Insiste en que sus escritos influyeron decisivamente en los informes que los calificadores pasaron a Inocencio XI. Sabido es que fue condenado en su memoria por los sacromontanos y que en la *Historia authéntica* se le dedicaron los peores dicterios hasta las calumnias más absurdas[49].

2) Saben que todos los "peritisimos" teólogos e intérpretes que entendieron en los libros "descubrieron en ellos el antídoto à tan mortal veneno", como lo acreditó en 1607 el padre jesuita Posevino.

3) Saben del buen olor que percibieron en los libros, "y dexaron firmado por su voto", en 1618, los teólogos dominicos Saavedra, Ortega, Hoces, Delgado y Rubio (centrados en los libros *Fundamentum Fidei* y *Essentia Dei*).

4) Saben que tampoco "lo oliò" el cardenal Luis Belluga, según se ve en el libro que publicó en 1631.

---

48. Sobre Las Casas hay trabajos muy importantes centrados en su calidad de misionero y activista social, pero aquí interesa el de R. Benítez Sánchez-Blanco, «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los Libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.», en *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro...*, pp. 217-252.

49. Véase en mi trabajo, «El castigo de la disidencia...».

5) Saben que tampoco percibieron ese olor el franciscano Luis de Malta, el jesuita flamenco Lanselio y el jesuita francés Claudio Clemente (años 1632 y 1633), de contrastado conocimiento de teología y lengua árabe.

6) Saben de la "summa dificultad, que ay en copiar, y trasumptar fielmente un Escrito", como se acredita en los 242 errores observados en las versiones españolas de los Libros, y en el caso descubierto en la Sagrada Congregación de 1681 sobre "vna Dicción de el Authographo, y de la Copia", en la que entendieron el padre Anturino, jesuita, y Fausto Nairobi, sobrino de Abraham Excelente, y "hallaron que [la copia] no estaba fielmente trasumptada; porque le faltaba vn punto, que variaba substancialmente la significación de tal palabra".

7) Saben la respuesta que dio el doctor Bernardo de Aldrete, a consulta que se le hizo en 1631 por la Inquisición, "y el olor tan diferente que expressò en ella, avia percebido en semejantes Documentos en mas de 30 años, que avia deseado entenderlos, y penetrarlos".

8) Saben que antes de que partieran los 22 Libros de la Corte de España para Roma, se reunió una junta de teólogos, con los más grandes especialistas en las lenguas hebrea, griega, siriaca y otras, "y todos vnanimes, y conformes, confesaron, no percebian en ellos olor, que no correspondiesse al Solar de la Religion Cristiana de la Nacion Española", según dejó escrito fray Francisco Guerra, de la Orden de San Francisco.

9) Saben que tampoco percibió "el fatal olor" el jesuita Atanasio Kircher, según acredita la dedicatoria de su *Oedypo* a monseñor Francisco Alvici, poco después cardenal.

10) Saben que el jesuita francés Teófilo Raynaudo oyó expresar en su colegio romano "qual era el olor, que percebian en los Libros Plumbeos" a los siete grandes intérpretes que se ocuparon en ellos: Kircher, Guadagnolo, Pectorano, Águila, Marracci, Giatino y Excellente, de lo que dejó constancia en su obra *De Retinendo Titulo Immaculatae*, de 1651, donde "se asegura tenian tan patente carácter de antiguos, que aunque la Santa Sede los censurasse, como le pareciesse, siempre su venerable ancianidad quedarìa en pie, con el respeto, y autoridad, que se debìa à su carácter".

11) Saben que Carlos II, tras la consulta con sus consejos, la sede primada toledana y demás Iglesias de la Corona, hizo el encargo para un suplicatorio de defensorio, en 1683, al conde de Francos, don Francisco Ramos del Manzano, y muerto éste, y por su indicación, a don Diego de la Serna Cantoral, a la sazón fiscal de la Real Chancillería de Granada, quien trabajó en ello por 22 años. El fruto fue, ciertamente, *Vindicias catholicas granatenses*, al que ya nos hemos referido.

12) Saben que también trabajó en este defensorio el padre Tomás de León, jesuita irlandés, portento de sabiduría en teología y lenguas orientales, que los defendió con énfasis, como dejó acreditado en carta de 1687. Es sabido que su muerte prematura lo apartó de un trabajo en el que creía con gran convicción sobre la base de la gran antigüedad de los Libros.

13) Saben "en fin, los Granatenses, que la discreción, discernencia de lo *narrado* en la contextura, y en lo *decidido* en Letras Pontificias, es sumamente necesaria, porque concebir infalible quanto en ellas se contiene, y enuncia, es inteligencia vulgar, y de Imperitos" –aduce el *Norte Crítico*, de Segura; y también se apoya en San Agustín–, que es a lo que al fin y al cabo se han atenido Papebrochio y sus partidarios.

En consecuencia, sentencia nuestro autor, es legítimo pedir la revisión de la condena. El hecho mismo de que Inocencio XI haya ofrecido el *Apertio oris*, es decir, la revista o apelación del juicio, es muy significativo. Y razón suficiente para que se hable de la materia

> "con vna muy moderada cautela, summa humildad, y templanza, y es delito hablar resolutoriamente definiendo como Concilio, ò como, si el Decreto fuesse *ex cátedra*; pues à ser assi, vease la injuria que inevitablemente se seguiria à los Monarcas, è Iglesias de estos Reynos, dando ansa, à que los Heterodoxos, digan, que la Española Catholicidad ha suplicado de vna Decisión ex Cathedra, que lo mismo que Constitución de fee; no sabiendo distinguir los terminos entre las Constituciones de esta clase, y las Bullas Preceptiva, y Providenciales".

Por todo lo cual, entender de otro modo el decreto inocentiano de 1682 "es injurioso, irreverente, indecoroso, è indigno del Oráculo supremo de la Iglesia Universal" y así "lo siente, conceptùa, y escribe" el autor de esta *Dissertacion*, cuya fidelidad y obediencia a la Madre Iglesia reitera con la mayor humildad. La fecha del alegato, 1751.

Recapitulando

Vista la *Dissertacion* con algún cuidado, lo primero que se colige es que muy bien puede incluirse en el conjunto de lo que en sentido amplio he llamado "defensorios setecentistas", productos de los canónigos sacromontanos –en efecto, todos estos escritos lo son, excepto las *Vindicias catholicas granatenses*, redactadas por un fiscal de la Real Chancillería, Diego de la Serna Cantoral–, en los que de una u otra manera mostraban su voluntad indeclinable de vindicación por la injusticia recibida en 1682. No, desde luego, defensorio en sentido estricto, pues ni fue encargado oficialmente por el rey para la reclamación ante la Santa Sede, ni la forma en que fue publicado se ajustaba en nada a la exigencia pontificia. En todo caso está menos alejado formalmente que el *Mystico ramillete*, de Heredia Barnuevo, o que el *Imbentario*, de Moreno: una biografía del fundador con otros aditamentos diversos, el primero, y una basta síntesis de vicisitudes del proceso más un inventario documental que es el que hace al título, el segundo. (No cabe descartar que antes o después pueda aparecer algún otro alegato de esta o parecida índole, impreso o manuscrito, aunque el conocimiento que tenemos del archivo sacromontano lo hace poco probable; y, además, noticia o indicios en otros escritos no existen.)

Es evidente que la *Dissertacion* fue una iniciativa personal del canónigo Viana, aunque todo invita a creer que muy arropado por sus correligionarios abaciales y por la propia institución de la que era faro, y seguramente con la aquiescencia de las instituciones granadinas. Formal e ideológicamente responde al estilo de Viana, el *alter ego*, siglo y medio después, de don Pedro de Castro, el carismático fundador. Sin duda, se trata asimismo de un muy consciente ensayo de lo que ya debía estar instalado en su cabeza: la redacción de un verdadero defensorio que le encargara el rey, no en vano otro canónigo anterior, igualmente batallador por la causa e influyente en Madrid, Heredia Barnuevo, había hecho petición en ese sentido tan pronto como se vio que el epítome redactado por Pastor de los Cobos (en 1736-1739) no iba a ser válido.

Nótese que cronológicamente la *Dissertacion* está muy próxima al comienzo de las excavaciones de la Alcazaba: se redacta en 1751 y se imprime al año siguiente. Dos años después, don Juan de Flores y Oddouz comenzará sus trabajos arqueológicos y poco más tarde sus fraudes, inducidos y alimentados, como se ha visto de forma indubitada, por Viana. En fin, en 1756 le llega el encargo oficial por Fernando VI de un nuevo defensorio. Quiere decirse que la fijación vindicativa de Viana se orienta en todas las direcciones, sin que pueda entender incompatible ninguna de las vías: al fin y al cabo, cuando acepta, con su colega Laboraría, el encargo regio de defensorio, el único por la vía legal, ya había publicado este alegato seriamente ofensivo incluso a la dignidad del pontífice, y la labor arqueológica de Flores había tomado el derrotero decidido del fraude. El propio Flores declaró en el juicio que él había empezado las excavaciones de buena fe y que fue el empeño de Viana lo que lo empujó al despeñadero falsario que al fin y al cabo le acarreó su ruina. Pero asimismo la del proyecto vindicativo del Sacromonte, pues además de dejar en evidencia la implicación escandalosa de Viana y, consecuentemente, la abacial, quedó demostrado que el tiempo vindicativo había pasado. La muerte, en 1762, salvó al canónigo Viana de la condena penal que sin duda merecía, pero el detalle del juicio de 1777 dejaba el negocio sacromontano sin posible retorno. El mismo hecho de que la *Historia authéntica*, defensorio oficial –no se olvide–, nunca se acabara es un indicio más que explica la parálisis vindicativa que se siguió en la institución.

En la *Dissertacion*, pese a toda la apariencia de disputa teológica que pudiera creerse, no se abordan las cuestiones de fondo, es más, apenas si alguna vez se menciona el fraude morisco que lo origina, salvo que se hable de escritura árabe o el supuesto "mal olor" de sus contenidos mahométicos. Se plantean las cuestiones formales y circunstanciales, pero en ningún momento se afrontan los contenidos dogmáticos de los Libros Plúmbeos, los principios islámicos en ellos contenidos, ni los "errores" en ellos vertidos, todo lo más que se da es el número de esos errores, 242. Por tanto se hurta lo fundamental. Fuera de eso, la realidad es que nuestro autor parte de posiciones previamente establecidas, apriorismos inamovibles, pues, según artificio una y otra vez repetido, su vindicación viene determinada por lo que cree y siente la "Piedad Granatense", tan alejada ya de los orígenes moriscos del fraude.

Se demuestra concretamente en la refutación del "argumento Aquiles". La unicidad e indivisibilidad de los hallazgos es principio dado pero retorcido en el sentido contrario en el que lo entendió Papebrochio y sus seguidores, y, con anterioridad, el padre Ignacio de las Casas, jesuita y morisco, enemigo acérrimo y debelador permanente de las invenciones, por ejemplo. El papa condena los Libros Plúmbeos inducido por lo que contienen las informaciones que le aportan los calificadores, pero sin conocer a fondo los fundamentos. Nuestro autor aduce cansinamente que deja fuera de la condena cuatro, entre ellos el *Mudo* o *Ilegible*, omisión mayor, y las láminas martiriales que los acompañan, además de los hallazgos turpianos, siendo como son inseparables del conjunto. Y, en todo caso, que no prescribe *ex cathedra*; el mismo hecho de que admita el suplicatorio para la revisión de la causa lo confirma. Con el hábil (aunque demasiado evidente) artificio de rebatir a Papebrochio y sus partidarios, y no la sentencia pontificia, dicta categórico Viana-Urbina el "modo unico decoroso" de leer la bula inocentiana.

Al margen de esas consideraciones, entiendo que la *Dissertacion* cumplió, en fin, un doble papel: ser ensayo y banco de pruebas para la ulterior redacción de un defensorio oficial, el que supuso la *Historia authéntica*, del que Viana fue autor principal; y contribuir a difundir y afirmar la ideología sacromontana, radicalmente católica y ultramontana, más allá de los muros abaciales y a anudar en el interior de la institución el "espíritu sacromontano", es decir, fundir en el más duro metal las bases del mito que en forma degradada ha llegado hasta hoy.

Resumen

Este trabajo ha de entenderse como un pequeño eslabón más en la amplia cadena de los que venimos realizando sobre la conformación del mito sacromontano, forjado a raíz de las invenciones plúmbeas de fines del siglo XVI. En esa clave se comprende y adquiere sentido. Su lectura presupone un conocimiento mínimo del proceso iniciado en Granada en 1588/1595-1599, en que se produce el fraude morisco de los Libros Plúmbeos, y su incardinación en lo que he denominado en otro lugar "ciclo falsario granadino", que como poco alcanza a la condena de los fraudes de la Alcazaba de 1777, en pleno período ilustrado.

Palabras clave: Granada, Sacromonte, plúmbeos, defensorios.

Abstract

This work is a contribution to the more ample work already presented on the Sacromonte myth, forged from the invention of the lead books towards the end of the 16th Century. It presents, from that perspective, initial knowledge on the process started in Granda in1588/1595-1599 when the Morisco forgery

of the Lead Books takes place, and of the materialisation in what we have described in previous works as the "Granada forgery cycle", which extends, at least, to the Alcazaba forgery of 1777, during the Illustration.

Key words: Granada, Sacromonte, plúmbeos, apologies.

 Sharq al-Andalus, 20 (2011-2013), pp. 619-642

BORGES ENTRE AVERROES Y ALGACEL

*Luce López-Baralt**

A la memoria de Míkel de Epalza,
amigo leal, amigo solidario,
amigo admirado,
amigo siempre echado en falta

El relato «La busca de Averroes», delicado como la maquinaria de un reloj, no es ajeno a la extraordinaria complejidad que ha hecho célebre a Jorge Luis Borges. Como tantas otras piezas del maestro argentino, "la busca" que anuncia el título se torna binaria, ya que Averroes intenta en vano aprehender los conceptos griegos de *tragedia* y *comedia* de la *Retórica* de Aristóteles para verterlos al árabe; mientras que Borges, quien, como autor ficcionalizado del relato, asoma su rostro en los párrafos finales, intenta a su vez apropiarse del entorno cultural islámico del cadí de Córdoba del siglo XII con las herramientas insuficientes de unos modestos "adarmes[1] de Renan, de Lane y de Asín Palacios" (OC I: 588). El célebre filósofo Ibn Rušd es incapaz de comprender el concepto aristotélico del drama porque sencillamente su cultura árabe carece de la noción del teatro. Lo mismo le acontece a Borges, que busca en vano a Averroes, ya que él, a su vez, no dispone de los elementos suficientes para comprender a fondo la cultura islámica y la lengua árabe del erudito filósofo cordobés.

Advirtamos de entrada que, en un relato que gira en torno a una traducción malograda, Borges evita aludir en el título a la noción misma de la traslación lingüística: nos habla, en cambio, de una "busca". El epígrafe del relato, además, no lee "*En busca* de Averroes", sino "*La busca* de Averroes", con lo que el

* Universidad de Puerto Rico.

1. Borges no elige la palabra antigua de "adarme" en vano. Para significar una "cantidad insignificante", una "miaja", se sirve de un arabismo, muy a tono con el tema que nos ocupa. "Adarme", del hispanoárabe *darham* (*dirham* en árabe, derivado del griego *drakhmé*) apunta al escaso valor adquisitivo de la moneda musulmana, cuyo peso equivalía "a menos de dos gramos". De ahí la poca sustancia asociada usualmente al "adarme" (Cf. MOLINER, 1994: II, 52). De otra parte, la moneda, con su disco circular evocador del infinito, constituye un símbolo literario de gran importancia en toda la obra de Borges: el "Zahir" (1949) y *La moneda de hierro* (1976) son tan sólo dos ejemplos de su proclividad al símil.

sujeto que lleva a cabo la búsqueda queda ambiguado *ab initio*. La gramática equívoca sugiere simultáneamente que la acción de la búsqueda la lleva a cabo Averroes, pero también que alguien está "buscando" a Averroes. Averroes, ya lo sabemos, "busca" al inaccesible Aristóteles –él lo llamaba *Aristu*– pero Borges a su vez busca al célebre cadí de Córdoba con unos instrumentos insuficientes para poder lograrlo de manera exitosa. Los sujetos que "buscan" traducir una cultura ajena y remota en el tiempo se geminan y en última instancia resultan indiferenciados. Otro tanto ocurre con su inútil, esforzada búsqueda cultural. Borges lo sugiere al final de su relato en una escena de sobretonos "mágicos": cuando el filósofo cordobés se mira en el espejo de metal intentando hacer un cotejo ontológico de su persona, de súbito tanto él como su esplendoroso entorno andalusí quedan borrados, para dar paso a la presencia inesperada del autor del relato. Éste toma la palabra y nos deja saber que ha vuelto a repetir una búsqueda cultural tan infructuosa como la de Ibn Rušd. La frustrada "busca" de una cultura inaprehensible resulta pues cíclica y conlleva idéntica frustración tanto para el protagonista Averroes como para el autor ficcionalizado "Borges".

Pero un relato en el que el mismísimo Borges prodigue sus claves es sospechoso. Como siempre, el maestro exige mucho más de su lector, y en este relato lo convida a descubrir que, bajo los intentos fallidos de los dos trujamanes –Averroes y Borges– subyace otra *busca* aún más vertiginosa y más frustrada, que se perfila como del todo imposible. Los avatares del relato apuntan silenciosamente, como veremos, a esta esforzada "traducción" gigantesca, que de puro osada linda con lo sacrílego.

Cumple que revisemos la apretada trama del cuento, que transcurre en la época almohade, asociada, como se sabe, con el fundamentalismo islámico. El filósofo Ibn Rušd, "cumbre y coda de la *fálsafa*" o filosofía musulmana, como lo llama Miguel Cruz Hernández (1996: vol. 2, 517), se encuentra comentando a los clásicos griegos. Ibn Rušd defendió, muy en la línea aristotélica, que el conocimiento intelectual era el único fin de la vida humana y constituía su felicidad suprema. Fue tal su pasión por Aristóteles que se le conoció como el máximo *commentator* del filósofo. Además, desde su óptica de estricto racionalista, Averroes criticó duramente la cosmovisión teológica de Avicena, de raíz neoplatónica.

El relato borgeano abre con la invocación del lento paso del nombre del cadí[2] cordobés Abū-l-Walīd b. Rušd a su forma hispanizada de "Averroes": "Abulgualid Muhámamd Ibn-Ahmad ibn Muhámmad ibn Rushd (un siglo tardaría ese largo nombre en llegar a Averroes, pasando por Benraist y por Avenyz, y aun por Aben-Rassad y Filius Rosadis)" (OC I: 582). (Tomemos nota del último apelativo –*Filius Rosadis*– porque habremos de volver a él.) Borges, como siempre, translitera el árabe sin pruritos científicos, y en su cadena onomástica

2. Borges no alude a ello, pero Averroes también fue un médico muy famoso, autor de numerosas obras como la *Paráfrasis de los elementos de Galeno*.

sigue de cerca al orientalista francés Ernest Renan (1823-1892)[3], quien ofrece dieciséis diferentes transliteraciones del patronímico: Ibin Rosdin, Filius Rosedis, Ibn Rusid, Ben Raxid, Ibn Ruschad, Ben Resched, Aban Rassad, Aben Rois, Aben Rasd, Aben Rust, Averrosd, Averryz, Adveroys, Benroist, Averroyth, Avenroysta (FISHBURN y HUGUES, 1990: 202-203). Arabistas más modernos solventes en la materia ofrecen nuevos apelativos intermedios: "El nombre Averroes procede de la pronunciación del árabe coloquial andalusí o hispanoárabe del modo siguiente: Abán Rušd –Abén Rošd– Abenrošd–Abenrroch" […] Habida cuenta del silencio sobre su alcurnia y su elogio de todo lo andalusí original, es posible que el término Rušd pueda ser una arabización de un nombre hispano" (CRUZ HERNÁNDEZ, 1986: vol. I, 503-505). Dicho nombre pudo haber sido "Ruiz" o "Roiz". Sea como fuere, lo cierto es que, para nuestros propósitos, Borges documenta desde el inicio mismo de su relato el paso de un nombre árabe hasta su culminación en un nombre hispanizado: de Ibn Rušd llegamos a Averroes.

Estamos ante la versión microcósmica de una de las propuestas principales del cuento: la paulatina conversión de una identidad en otra, el cambio cíclico de una realidad en otra. El primer párrafo de la historia ilustra pues, en apretada metáfora, el camino que se traza de la busca del árabe Averroes hasta la busca del hispanohablante Borges, que es imagen especular de la primera busca. El camino aquí es cíclico, e implica un *regressus ad infinitum*, no desemejante a los que tantas veces ha modulado el maestro argentino, obsesionado con la circularidad espejeante de libros como el *Quijote,* el *Hamlet* y, sobre todo, las *Mil y una noches*.

Como este ritmo cíclico es medular a la estructura del relato que nos ocupa, cumple recordar que para Borges las *Mil y una noches* son infinitamente cíclicas cuando tomamos en cuenta la noche "mágica" 602, que exige el *regresus ad infinitum* a la noche en la que Scheherezade interrumpe sus narraciones para contarle al rey por qué le ha estado narrando sus cuentos para salvar su vida. Le explica, en otras palabras, su propia historia como *raconteur*. Al hacerlo, Scheherezade tiene por necesidad que volverle a contar al rey Shahryar los relatos que le había ido narrando a lo largo de todas esas noches, a partir del primer relato, hasta que vuelve a llegar a esa noche delirante en la que interrumpe sus narraciones. A partir de aquí es forzoso regresar una vez más a la primera noche en la que comienzan los relatos y así sucesivamente, para volver a comenzar cíclicamente la lectura una vez arribemos de nuevo a la vertiginosa noche 602[4].

Volvamos a «La busca de Averroes». A continuación, el narrador nos da noticia del libro que escribe el estricto cadí racionalista: el *Tahāfut-ul-Tahāfut*, o la *Destrucción de la destrucción*, "en el que mantiene, contra el asceta persa Ghaza-

3. El epígrafe que sirve de lema al relato que nos ocupa es precisamente de Renan.

4. Cf. las «Siete noches» y «Los traductores de *Las mil y una noches*» de Borges y, para el origen de la noche 602 en las traducciones europeas de las *Noches*, cf. los atinados ensayos de Evelyn FISHBURN (2004a y 2004b).

li, autor del *Tahafut-ul-falasifa* (*Destrucción*[5] *de los filósofos*), que la divinidad sólo conoce las leyes generales del universo, lo concerniente a las especies, no al individuo" (OC I: 582). Tengamos presente que Borges silencia de aquí en adelante la mención del persa Algacel o Al-Gazzālī, que más que asceta –como dice para despistarnos– era un místico que fulminó al *kalām* o teología especulativa y la *fálsafa* de los filósofos, incapaces de aprehender la esencia divina con sus métodos de análisis estrictamente racionales. Al-Gazzālī (1058-1111) llevó a cabo su crítica demoledora antirracionalista precisamente en su *Tahāfut al-falāsifa,* obra que vio ya su primera traducción latina en la Edad Media. No hay que olvidar que si bien Borges admite tener recibido a Averroes a través de Renan, Lane y Asín, también debió trabar un conocimiento muy preciso de Algazel en los cuatro volúmenes del exhaustivo estudio que le dedica el arabista español: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (1934-1943). Como se sabe, para el maestro argentino los estudios de Asín Palacios constituían libros de cabecera.

Algacel, perplejo ante las contradicciones ideológicas de las sectas religiosas y de las escuelas filosóficas, tuvo una larga crisis espiritual que lo llevó a estudiar las obras de místicos sufíes de la talla de Abū Ṭālib al-Makkī, Ŷunayd y Abū Yazīd Basṭāmī (Cruz Hernández, 1996: vol. I, 275). El persa tuvo a su vez numerosos éxtasis, que explicita en libros apasionados como el *Miškāt al-anwār* o *Nicho de las luces*. Libros místicos como éste, que Borges cuida de no mencionar, nos hubieran ofrecido pistas útiles para decodificar más rápidamente el relato, pero, a la luz de las claves adicionales internas que veremos enseguida, no nos será difícil entender que el narrador está haciendo referencia a la teología mística del contemplativo persa, al que tan tenazmente se opuso el racionalista Averroes. Estas claves, evidentes para cualquier islamólogo, las insinúa Borges de la misma manera solapada con la que silencia el hecho de que bajo el Dios manifiesto del *zahir* subyace el Dios innombrable y oculto del *batin*: el inesperado reverso de la simbólica moneda argentina[6].

Algacel fue plenamente consciente de la limitación última de la razón humana para abordar el conocimiento trascendente: "la razón pura no puede alcanzar resultados valiosos porque no fue creada por Dios para actuar por sí sola" (Cruz Hernández, 1996: vol. I, 281). De ahí que opte por defender la iluminación del corazón –el órgano simbólico de la percepción mística– que considera la vía auténtica del más alto conocimiento. Esta "ciencia directa de Dios" (Cruz Hernández, 1996: vol. I, 283) algaceliana es una serena luz interior que nada tiene que ver con las embriagueces místicas exageradas del sufismo popular ni con la gimnasia ascética hueca. Dicho método cognositivo, que debe prescindir de todo afán constructivo apriorístico, permite la aprehensión sin intermediarios del conocimiento último y lleva, entiende el filósofo, a la vivificación de las ciencias

5. A veces la voz ha sido traducida como "la incoherencia" [de los filósofos"]. Cf. Fishburn y Hugues, 2004.

6. Para la decodificación de las claves islámicas del relato del "Zahir", cf. López-Baralt, 1996 y 1999.

de la fe, que explora en uno de sus tratados más famosos, que lleva precisamente ese título: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. La religión del Islam se revivificaría cuando tomase en cuenta la experiencia religiosa directa, pues la lógica racional tan sólo lleva, insiste Algacel, a resultados contradictorios. Importa aclarar, a todo esto, que el filósofo contemplativo tampoco desdeña la razón humana –tan sólo supedita sus posibilidades cognoscitivas a la vivencia fruitiva mística–[7], que implica un conocimiento directo y experiencial de las verdades últimas.

Cumple ahora que volvamos a Averroes, el filósofo racionalista antialgaceliano que protagoniza nuestro relato. Ya sabemos que el texto nos ha planteado dos metafísicas encontradas: el racionalismo aristotélico y el misticismo, representados respectivamente por Averroes y por Algacel en el Islam medieval. Borges apunta de pasada al hecho adicional de que en el undécimo capítulo de su *Tahafut-ul-Tahafut*, cuyo título completo es «Tahāfut al-Tahāfut al-falāsifa li-l-l-Gazzālī», «Destrucción de la destrucción de los filósofos de Algacel» (Cruz Hernández, 1996: vol. I, 273 y ss.), Averroes mantiene que Dios sólo conoce las leyes generales del Universo, es decir, lo concerniente a las especies, no al individuo. Esto va, una vez más, en contra los postulados de Algacel, que teoriza en el sentido de que Dios crea el mundo deliberadamente desde el principio, y que éste no nace como una simple emanación del Primer Ser (Fishburn y Hugues, 1990: 233). En efecto, el Averroes histórico se apoya en el conocimiento de los universales, y propone que las cosas concretas "son generables y corruptibles" (Hernández Cruz, 1996: vol. I, 525). Algacel, por su parte, ya lo sabemos, defiende la experiencia directa del Dios vivo que no depende de emanaciones ni de búsquedas racionales inútiles. Ya veremos que estos motivos temáticos se habrán de volver a modular, con increíble sutileza, a lo largo del relato.

A continuación vemos cómo el cadí escribe sobre sus disputas filosóficas, eslabonando sus ideas con sinuosas grafías árabes, que corren de izquierda a derecha. Redacta en medio de un espacio seductor de frondas, rumores de fuentes y canturreos de palomas: su amada Al-Andalus. Borges dice verdad: el Averroes histórico no escatimó elogio alguno a su tierra y a sus conciudadanos. Afirma que por la excelente situación geográfica de Al-Andalus en el "clima" o *kalām* quinto, sus habitantes, de tez clara y cabellos sedosos, eran los más hermosos de la tierra y su región la más privilegiada. Precisamente por eso se habían "multiplicado las ciencias" entre ellos (Cruz Hernández, 1996: vol. II, 508-509). Averroes, que procede de la estirpe de los árabes del desierto, agradece escuchar el rumor del agua de los lujuriosos jardines de Córdoba, rival de Bagdad y del Cairo. Una vez más, Borges nos asoma a la nostalgia de lo perdido o inalcanzable, de lo que una vez fue y que genera con el paso del tiempo nue-

7. Algacel no es pues extremo en su posición filosófico-mística, y cree en lo que se ha denominado como "el justo medio del conocimiento". El esfuerzo racional se convierte en un instrumento cognoscitivo viable tan sólo cuando está iluminado por la fe y la experiencia directa de la Trascendencia.

vas realidades. La sangre de Averroes, sensible a las fuentes sonoras, evoca el desierto sediento de sus antepasados, los Banñ Rušd[8]: de las candentes, indomables arenas árabes hemos llegado a la cultísima urbe de Al-Andalus, refrescada por fuentes ubicuas. Córdoba, por otra parte, rivaliza con las antiguas metrópolis musulmanas: el poder y la civilización de antaño han dado paso a una nueva civilización de cuño magrebí u occidental. Borges parecería seguir ilustrando, con ejemplos renovados, la imagen de la lenta transformación de una cosa en otra, de una persona en otra: es la modulación continua de un cambio que, sin embargo, reitera y evoca la realidad anterior. Como recordaremos, de Ibn Rušd habíamos llegado al nombre de Averroes, y de la busca de Averroes habremos de dar en la busca de Borges. El arabesco literario gira pues incesantemente, desplegando frente al lector nuevas modalidades de una simbólica realidad primera, y todo el proceso evoca la noción de los universales y los particulares, cuya disputa filosófica siguió tan de cerca el cadí cordobés.

Siguiendo el hilo de nuestro relato, he aquí que Averroes, inmerso siempre en su hermoso espacio andalusí, echa de lado el *Tahāfut*, para echar mano de la *Poética* de Aristóteles[9], de cuya sabiduría griega lo separan catorce largos siglos. Borges sopesa la extrema dificultad de la tarea que se ha impuesto el filósofo, que intenta –ya lo sabemos– asediar a *Aristu* a través de traducciones intermedias, pues no domina ni el siríaco ni el griego. El prurito de Averroes por trasladar fielmente la filosofía aristotélica no es invento de Borges. Un discípulo de Averroes, Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyà al-Qurṭūbī, nos cuenta que había escuchado de labios del propio Ibn Rušd cómo fue que éste se inició en su ardua empresa de trujamán cultural. Un día el sultán de Córdoba, quejoso de la "oscuridad del estilo de Aristóteles y de la dificultad de comprender sus doctrinas" (Cruz Hernández, 1996: vol. II, 507), afirmó que tan sólo le sería lícito abordar el estudio de la obra aristotélica a aquél que pudiese comentar y exponer su sentido, "tras haberlo comprendido perfectamente" (*ibid*.). Muchos concurren entonces en que el único candidato a hacerlo era el joven Averroes. Esta anécdota, que le refiere el cadí cordobés a su alumno al-Qurṭūbī, da cuenta pues de los inicios de su consagración a la obra de Aristóteles, de quien será –ya lo sabemos– el máximo comentador musulmán.

Pero el glosador supremo de *Aristu* se encuentra ante un enigma, ahora no ya de índole filosófica sino literaria: ¿Cómo traducir al árabe las palabras *tragedia* y *comedia*, cuyo sentido lo eluden por completo? Al plantear la indefensión cultural de Averroes frente a la cultura griega, Borges se hace eco del estudio de Renan, *Averroès et l'averroïsme*, publicado en 1852. Cuando Averroes parafrasea la *Poética* de Aristóteles, apunta el estudioso, lo hace con un conocimiento pro-

8. Sobre la estirpe de Averroes, cf. Cruz Hernández, 1996: vol. II, 504 y ss.

9. En efecto, en el Libro 2 de la *Poética* Aristóteles habla de la comedia, que considera representa a los hombres como peores de lo que realmente son; y de la tragedia, que, en cambio, los enaltece y los retrata como mejores de lo que son (cf. Fishburn y Psiche, 2004: 192).

fundo de la literatura árabe, pero con una crasa ignorancia de las letras griegas, que aún no se habían traducido a la lengua coránica. Señala Renan que incluso los comentarios y las versiones latinas medievales de las obras filosóficas de Aristóteles estaban llenas de barbarismos por haber sido refundidas del hebreo a partir de un comentario de una traducción árabe que a su vez se hizo de una traducción al siríaco del original griego (FISHBURN y HUGUES, 1990: 202).

Averroes, que se sabe alejado por el tiempo y los idiomas intermedios de su admirado *Aristu*, consulta vanamente en su predicamento grandes autoridades como Hunáin ibn Ishaq (Ḥunayn ibn Isḥāq) y aun de Abensida o ʻAlī ibn Aḥmad ibn Sīda (m. 1066). Este último fue un filólogo hispanomusulmán que guarda una curiosa simetría con Borges, ya que tanto él como su padre habían sido ciegos. Pero cuando el cadí va a compulsar las numerosas copias caligráficas persas que posee del *Mohkam* o *Kitab al-Muḥkam*[10] de Ibn Sīda (el énfasis en la caligrafía oriental, como habremos de ver, será una pista oculta del relato) ve jugar a unos muchachos. Uno, de pie sobre los hombros de otro que actuaba como alminar, hacía de almuédano y salmodiaba la profesión de la fe –"no hay dios sino Dios" o *lā ilāha illā Allāh*– mientras que un tercero, postrado sobre el polvo, fingía ser la congregación de los fieles. El filósofo cordobés, sin embargo, no se apercibe de que tiene delante de sí la clave de los enigmáticos términos aristotélicos que tan afanosamente busca: los niños ejecutan su modesta función teatral o "comedia" infantil, que podría terminar, todo sea dicho, también en "tragedia", ya que todos los infantes querían actuar como almuédano y se seguro terminarían peleados por ello. A la vista pues del cadí estaba, podríamos decir que en su estado "individual", "concreto", "corruptible" y "físico", aquello que buscaba abstractamente en sus tratados librescos, que evocan, una vez más, los elusivos "universales". Dios, que creó tan sólo los universales, según expone Averroes en sus *Tahāfut*, no percibe lo particular: *ipsum non apprehendere particularia*. Otro tanto el "ciego" Ibn Rušd, ocupado tan sólo de los libros escritos y no de las particularidades de la vida real. No es tan sólo pues el hiato cultural lo que aleja a Averroes de los incomprensibles términos griegos: parecería que no puede separarse de los libros para intentar comprender el mundo.

El filósofo abre ahora otro manuscrito, esta vez del erudito Jalil o Al-Jalīl (n. c. 720), putativo fundador de la filología árabe y autor del primer diccionario en dicha lengua, el *qitah* [*sic* por kitab] *ul ain* o *Kitāb ul-ʻayn*. Averroes se regocija con la hermosa copia el volumen, importado de Tánger, y el nombre del puerto marroquí le hace evocar al viajero Abulcásim Al-Asharí[11], con quien

10. El libro del filólogo consiste en un diccionario ideológico de la lengua árabe, y podría traducirse como *Diccionario de términos especializados* (Cf. CABANELAS, 1986).

11. Evelyn Fishburn (FISHBURN y HUGUES, 1990: 4) propone que se podría tratar de Abu-Hussein Ibn Djohein, quien, según Renan, le reprocharía a Averroes el haber perdido su fe. Pero es que hay muchos "Abulcásim"o Abū l-Qāsīm en la cultura islámica antigua, desde un rey taifa de Sevilla del siglo XI, pasando por el célebre cirujano de Córdoba, a quien los occidentales llamaban

habría de cenar esa noche en casa del alcoranista Farach. Borges debe estar haciendo aquí una alusión críptica a Abū al-Farāŷ Ibn al-Ŷawsī (s. XIII), gran experto en ciencias coránicas y en tradiciones proféticas adscrito a la escuela hanbalí, que fue también un orador, historiador y teólogo sumamente prolífico[12].

A continuación nos es dado participar, de la mano de Averroes, en un auténtico *maŷlis*[13], aquellos doctísimos saraos de la perdida Al-Andalus donde los eruditos asistentes, llamados *Ẓurafā'* o *raffinés* desde tiempos de Bagdad, se entretenían en enaltecidas disputas filosóficas y literarias. Una vez hechas las debidas loas a los gobernantes almohades (recordemos lo proclives que fueron estos gobernantes al fundamentalismo) los doctos festejantes pasan al jardín, donde se disponen a hablar de las rosas. Advierto enseguida que un musulmán culto no habla nunca de la rosa de manera casual, y el dato no le fue ajeno a Borges, autor de poemas de aliento sufí como el estremecido «Unending Rose». Pues bien, los amigos andalusíes abandonan los panegíricos a sus rígidos gobernantes "racionalistas" y celebran con entusiasmo las rosas de sus cármenes, aquellas que inevitablemente asociarían a la Rosa infinita con la que los místicos simbolizaban a Dios. En eso Farach –o al-Farāŷ, el teólogo alcoranista apegado a la letra del libro revelado– evoca una curiosa variedad de la "rosa perpetua", que Ibn Qutaiba había descrito una vez. Abū Muḥammad 'Adbullāh bnu Muslim Ibn Quṭayba (828-889) fue un erudito profesor de Bagdad experto en retórica coránica y poesía[14]. Esta rosa que describe Ibn Qutaiba se da en los jardines del Indostán, y sus pétalos, de un "rojo encarnado" –es decir, de un encendido color rojo– presentan caracteres que dicen "No hay otro dios que el Dios, Muhámmad es el Apóstol de Dios": la profesión de fe que cantaban, por cierto, los niños cuando jugaban al almuédano. Farach agrega que el viajero Abulcásim debió haber conocido este tipo de rosa en alguno de sus viajes. "Abulcásim lo miró con alarma", escribe Borges enigmáticamente. Si Abulcásim decía que sí, sería considerado como un impostor; si lo negaba,

---

"Abulcasis", hasta el famoso historiador de la corte mongol del siglo XIII que también fue conocido por sus obras acerca de los secretos de la cerámica. Pienso, sin embargo, que el título que describe a Abulcásim –"Al-Asharí"– es importante en el contexto de nuestro relato, ya que parecería apuntar a la escuela teológica de la Aša'riyya, fundada por Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (s. X), que cambió el curso de la teología islámica y la separó para siempre de la teologia cristiana. Estos teólogos "asharís" eran racionalistas pero también tradicionalistas, y uno de ellos se llamó precisamente Abū l-Qāsīm al-Ansarī (s. XII) que también se pudo haber apodado "Al-Asharí" por su pertenencia a esta escuela, dentro de cuyo seno escribó obras teológicas importantes. Borges concibe a su personaje como un viajero, pero acaso el dato sea puramente ficcional.

12. Existió otro célebre al-Farāŷ, llamado esta vez Abū al-Farāŷ al-Iṣfahānī, pero se trata de un maestro persa del siglo IX que se distinguió como compilador y coleccionista de la antigua poesía árabe. Sin embargo, ya que Borges habla concretamente de un alcoranista, pienso que se debe tratar de Abū al-Farāŷ Ibn al-Ŷawsī.

13. Cf. Cynthia Robinson, 2002.

14. Defendió, por más, la tradición musulmana contra los escépticos, adeptos a las traducciones árabes de la filosofía griega (Huart, 1947: 154).

quedaría como un infiel. La encerrona que le tiende el alcoranista es realmente muy grave: parecía demasiado milagroso aquello de unos pétalos rojos inscritos con la profesión de la fe, pero era difícil, de otra parte, que un musulmán auténtico negara esta proclamación piadosa.

Pero hay otra razón ontológica harto más profunda que hace del todo imposible la existencia de esta rosa "letrada". Como adelanté, todo musulmán culto sabe que en el *trobar clus* de la poesía mística sufí la Rosa "perpetua" representa al Dios vivo, al Dios que el visionario aprehende de manera directa y sin intermediarios dogmáticos ni racionales. He aquí que hemos dado (una vez más, de manera velada) con el Dios experiencial del místico Algacel. Esa flor simbólica fue precisamente la "Rosa infinita" del poema borgeano «The Unending Rose», hecha de "ríos, palacios y ángeles" que ʻAṭṭār de Nishapur, claro *alter-ego* de Borges, quiere volver a ver después de morir.

A la luz de todo esto, la flor del Indostán que describe Farach implica un grave problema teológico-místico: el letrado alcoranista nos ha hablado de una rosa contradictoria, imposible, incluso blasfema, pues sobre sus pétalos infinitos, más allá de toda imagen y sujeción corpórea, ha osado posarse el lenguaje. De ahí su color "encarnado", que alude no sólo al rojo vivo propio de la rosa epifánica, sino a su anómala condición "encarnada" o corpórea, incompatible del todo con la flor sobrenatural de los místicos sufíes. Precisamente de aquellos místicos –importa recordarlo una vez más– con los que se formó Algacel, autor de libros visionarios como el *Miškāt al-anwār*. Borges pasa ladinamente en silencio los nombres y las obras de estos sufíes –recordemos a ʻAttar de Nishapur, protagonista del "Unending Rose"– que él conocía tan de cerca.

Con todo, es ahora cuando el lector avisado va entendiendo mejor cuán importante era la abreviada alusión que el narrador hizo de Algacel justo al principio del relato, recordando su pugna ideológica con el racionalista Averroes. Estamos ante dos asedios *ontológicos* encontrados: en un caso se trata de la busca de una cultura ajena; en el otro, de la busca de la Trascendencia. Averroes intenta llevar a cabo ambas *buscas* a través de la razón humana, y si bien la primera es harto difícil, la segunda ya es del todo imposible.

Por más sagradas y más teológicas que pudieran ser las palabras inscritas sobre la *rosa perpetua* –se trata nada menos que la profesión teológica de la fe– las grafías negras, aquellas que con tanto apremio trazaba Ibn Rushd al escribir sus tratados, desacralizan sus pétalos inmarcesibles. La flor sobretatural, ya lo sabemos, representa la esencia infinita de Dios. Y Dios, como postuló Algacel y como sabe todo místico, trasciende el lenguaje, estrictamente racional y temporal. "Detrás del nombre está lo que no se nombra" ("El compás", *El otro, el mismo*, OC II: 253), proclama Borges a su vez, y lo hace con pleno conocimiento de causa, pues la insuficiencia del lenguaje ante el Misterio último es uno de los *leit motivs* fundamentales de su obra. Así lo atestiguan textos como «El Aleph», «El Zahir», «La escritura del dios», «Mateo XXV, 30» y «The Unending Rose», entre tantos otros. Parecería entonces que los trazos de la grafía

árabe maltratan –torturan– con su atrevida torpeza corpórea la lozanía ultramundana de los pétalos de la "rosa perpetua". Dije los "torturan" con toda intención, porque habremos de volver a encontrarnos con esa cruel desacralización de la Trascendencia a manos del lenguaje.

Como al "alarmado" Abulcásim, ya lo sabemos, no le es dado refutar la flor "teológica" propuesta por el alcoranista, evade el problema y musita que en el Señor están las llaves de las cosas ocultas. Los designios divinos son inescrutables, piensa, haciéndose eco de la socorrida noción islámica del *wa Allāhu 'alamu*: "sólo Dios sabe". Por cierto que Borges usurpa esta frase piadosa a la cual se suele acoger el creyente musulmán ante ciertos enigmas irresolubles y la modula una y otra vez a lo largo de su obra.

Acto seguido Abdalmálik, otro de los festejantes, recuerda otra maravilla: algún viajero aseguró haber visto árboles cuyo fruto eran verdes pájaros. Aunque no lo dice, alude al libro de las *Noches*, pródigo en fantasía, pues Scheherezade se refiere a tal árbol en el relato de Buluqiya (López-Baralt, 2004). Y esto lleva a Farach a exponer largamente otra *mirabilia* aún mayor, que aborda, como era de esperar, desde "la doctrina ortodoxa" coránica a la que es tan adepto. Se trata ahora de la teoría islámica de "la Madre del Libro" o *umm al-kitāb*, que postula la existencia de un arquetipo increado del Corán en el cielo, del cual el Corán que reveló el Arcángel Gabriel a Mahoma en el siglo séptimo es una simple epifanía:

> "El Qurán (dijo) es uno de los atributos de Dios, como su piedad; se copia en un libro, se pronuncia con la lengua, se recuerda en el corazón, y el idioma y los signos y la escritura son obra de los hombres, pero el Qurán es irrevocable y eterno" (OC I, 584).

Averrroes reflexiona irónicamente que este Corán increado "es algo así como su modelo platónico" (OC I, 584), pero se abstiene de más comentario pues sabe que la teología era un tema inaccesible a Abulcásim. No nos extrañe la extrapolación del cadí, tan apegado a la doctrina de los universales. El Corán increado sería un "universal" frente a la realidad creada de un "particular" corruptible: el Corán del siglo VII dictado en lengua árabe a Mahoma. Dado el contexto del relato que hemos visto hasta ahora, sin embargo, es obvio que volvemos a hollar terreno místico. El Corán *encarnado* –recordemos el incómodo adjetivo que dio el narrador al color de la rosa infinita– jamás puede equipararse al Corán eterno, igualmente infinito y por ello mismo a puerto seguro del lenguaje humano. Una vez más, la filosofía de Averroes se enfrenta silenciosamente con la mística de Algacel. El primero, como Farach, se conformaría con estudiar la palabra dictada en árabe al Profeta, mientras que el segundo optaría por la experiencia fruitiva del Corán ultramundano, eterno y uno con el mismo Dios y más allá, por lo tanto, de toda posible especulación teológica.

Pero he aquí que los *raffinés* siguen prodigando el recuento de las "maravillas" del mundo creado. Averroes reflexiona que estos portentos son imposibles de articular con el lenguaje, ya que son, en última instancia, incomu-

nicables: "la luna de Bengala no es igual a la luna del Yemen, pero se deja describir con las mismas voces" (OC I: 584-585). Habremos de volver a ello, pero por el momento cabe decir que esta crítica del lenguaje, tan cara al pensamiento de Borges, se potencia precisamente en los escritos de Algacel. El místico persa sabe bien que Dios es imposible de inscribir en la palabra humana, que suele referirse a Él con imágenes desvalidas e insuficientes.

Los festejantes dirimen ahora una nueva maravilla, la de Sin Kalán en Cantón, "donde el río del agua de la vida se derrama en el mar". Es Abulcásim quien refiere la anécdota, y le responde el alcoranista, preguntándole si la ciudad quedaba a muchas leguas de la muralla que Iskandar Zul Carnain había levantado para detener a Gog y Magog. La alusión tiene sobretonos fantásticos pero, como era de esperar por estar en labios de Farach, es estrictamente coránica, ya que en la azora 18:92-8 se alude a este Ḏū l-Qarnayn o Alejandro Bicorne, a quien conocemos en Occidente como Alejandro Magno. El Alejandro Bicorne coránico construye una fortaleza contra Gog y Magog, para que no asolaran la tierra de un pueblo desvalido. De acuerdo a una leyenda siríaca, Gog y Magog intentaban escapar cada noche de su prisión escarbando bajo el muro, pero antes del amanecer Dios siempre reparaba la brecha que habían abierto. Salta a la vista que el estricto literalista Farach todo lo interpreta de acuerdo a la palabra revelada del Corán.

Abulcásim apunta que la distancia desértica que separa el prodigio de Sin Kalán de la muralla de Zul Qarnáin se medía en más de ochenta días de camino, y aun así nadie había podido divisar el muro de Alejandro Bicorne. Averroes, a quien siempre lo atemorizó "lo crasamente infinito" (OC I: 585), se estremece al imaginar tal distancia. La alusión al desierto suscita, una vez más, la idea de eternidad[15], como tantas otras veces ocurre en la obra de Borges, tan adepto a las simbólicas arenas infinitas del libro de su vida, las cíclicas *Mil y una noches*. El maestro argentino llega incluso a titular uno de sus textos *El Libro de arena*, por considerarlo "inacabable". Averroes, cuya estirpe árabe es oriunda asimismo de las arenas del desierto, pese a vivir en la civilizada Córdoba, mira humillado su pequeño, simétrico jardín. Este reducido espacio *particular* representa lo poco que el hombre ha logrado domeñar, pues jamás podrá abarcar el desierto infinito, símbolo de lo *universal*. Y, sobre todo, símbolo de lo Eterno, que trasciende siempre la razón humana, aquello que para Algacel tan sólo se puede aprehender con el corazón iluminado. Averroes, que se había sentido humillado por su fracaso de trujamán cultural fallido, intuye de súbito su derrota filosófica, y de repente se supo "envejecido, inútil, irreal" (OC I: 585).

El prodigio de Sin Kalán, que evoca, como vemos, problemas metafísicos muy complejos, no pudo ser aprehendido por el entristecido cadí por razones culturales elementales, que constituyen el nivel más accessible del rela-

15. También las arenas, como es obvio, evocan el tiempo, si pensamos en los antiguos relojes de arena.

to que nos ocupa. Abulcásim describe el exótico portento, que está constituido por una casa de madera pintada con muchas personas, a manera de un solo cuarto, con una fila de alacenas o balcones, unos encima de los otros. En esas cavidades había gente que comía y bebía, mientras que en la terraza, al son del tambor y el laúd, una veintena de personas con máscaras de color carmesí rezaban, cantaban y dialogaban. (Una vez más, topamos con el color rojo, invocado ahora por cierto con la voz *qarmasí*, de origen árabe.) Cabalgaban, pero no se percibía el caballo; sus espadas eran de caña, no de acero; morían y después estaban de pie. No estaban locos, ya que figuraban una historia, aseguró Abulcásim convertido en apologista de una función que apenas recordaba y que le había disgustado cuando le fue dado presenciarla. Nadie en el refinado sarao comprendió ni quiso comprender: una vez más, Averroes estaba ante la noción misma del drama, que no alcanzaba a entender ni en la *Poética* ni en la *Retórica*[16] de su dilecto *Aristu*, y mucho menos en el teatro de la lejana China que le relatara Abulcásim. Ya sabemos que el cadí era impenetrable a sucesos culturales que no estuvieran integrados a su propia civilización islámica. Los ejemplos se le prodigan generosamente, pero se mantiene ciego ante ellos.

El alcoranista Farach se muestra convencido de la futilidad del prodigio de Sin Kalán, ya que un solo hablante –*halaiquí* lo llaman en árabe– era capaz de relatar por sí solo cualquier historia. Indiferentes ante el enigmático prodigio chino, los amigos celebran a continuación la poesía árabe. Abdalmálik moteja de anticuados a los repetitivos poetas de Damasco o Córdoba, aferrados a la inútil reiteración de las antiguas imágenes beduinas. Lleva razón el festejante: esta modulación casi infinita de las imágenes tradicionales ha sido motivo de polémica en la poesía clásica árabe, que muchos al día de hoy consideran agotada por su reiteración excesiva. Para sustentar su punto, Abdalmálik argumenta una resplandeciente imagen de Zuhair, que comparó el destino con un camello ciego[17]. El poeta preislámico Zuhair o Zuhayr b. Abī Sulmà (siglo VI

16. Aristóteles habla del teatro y de la oratoria en el Libro III de su *Retórica*, en el que explora también, y una vez más, los conceptos de comedia y tragedia (Cf. Fishburn y Psiche, 2004: 204).

17. Zuhayr, acaso el mejor de los poetas preislámicos, fue célebre por sus panegíricos, que entreveraba de reflexiones profundamente religiosas, como nos recuerdan Federico Corriente y Juan Pedro Monferrer (2005:124). Murió a los ochenta años, si vamos a dar crédito a sus versos. Se dice que su hijo era también poeta y le leía sus versos a Mahoma. Las casidas de Zuhayr tratan de temas beduinos propios de la vida nómada del desierto y, como era de esperar, abundan en imágenes de la fauna del desierto. Insisto en ello porque me temo que el verso que tanto impresionó a Abdalmálik y, de seguro, a Borges, resulta más hermoso y más dramático en las versiones inglesas que en el árabe original. Borges alude de pasada que "Zuhair comparó el destino con un camello ciego" (OC I: 586). La versión inglesa de Mary Catherine Bateson (1970: 158) incorpora la mención del camello ciego –"I saw destiny (as) the trampling of a night-blind camel"–, mientras que la de Corriente y Monferrer (2005: 125) es más fiel al original árabe: "Veo que la muerte ciegamente golpea". He cotejado el original árabe, editado en Beirut (Dār Ša'b, 1981: 85) y he podido ver que Zuhayr alude metafóricamente al destino, al porvenir o a la dirección de la voluntad, que golpea o atropella ciegamente al que alcanza. El término árabe que indica lo ciego del golpe alude literalmente a la "ceguera nocturna". La inter-

A. D.) tuvo tal fama que los poemas de su *Al-Mu'allaqat –mohalaca* la llama Borges– ganaron el alto honor de ser suspendidos de las paredes de la Caba. *Al-Mu'allaqāt* significa precisamente "los suspendidos", frase que hace referencia a los siete poemas de siete poetas galardonados con dicho honor. Aun estando pues ante un poeta supremo, Abdelmalik considera que después de cinco siglos la imagen literaria se había gastado.

Averroes, sin embargo, no está de acuerdo: el asombro que puede producir el relámpago de novedad de una imagen literaria es perecedero, pero un poeta realmente no es un inventor, sino un descubridor. Todos hemos vivido en carne propia, argumenta el docto cadí, la imagen de Zuhair al sentir que el destino es fuerte y torpe, inocente e inhumano. "El tiempo, que despoja los alcázares, enriquece los versos" (OC I: 586-587), asegura el cordobés, y pasa a demostrarlo con unos versos célebres que Abdurrahmán o 'Abd al-Raḥmān I, el príncipe omeya que funda el califato de Córdoba, entona desde sus jardines andalusíes recordando su Damasco natal: "Tú también eres, ¡oh palmera! / En este suelo extranjera"[18]. Asegura Averroes que esos mismos versos lo consolaron en su propio exilio en Marrakesh[19] cuando suspiraba por su Córdoba perdida. La poesía se enriquece con el paso del tiempo, pues es posible "confundir nuestros pesares con los de aquel árabe muerto" (OC I: 587), es decir, nos es dado revivir cíclicamente lo experimentado por el antiguo poeta. Claro que los amigos no comprenden a fondo el elogio que hace Averroes a Zuhayr, y se limitan a celebrar que vindicara lo antiguo.

---

pretación de que lo que produce el golpe brutal del destino sea un camello "ciego" puede justificarse no solo por la abundante mención del camello a lo largo de la casida, sino porque unos escasos versos más adelante el poeta dice que quien "no disimula" o no "aprende a conciliar las cosas" (es decir, quien no es astuto y flexible ante la vida) es "desgarrado por colmillos y hollado por pezuñas". Pienso que esta violencia desatada de un animal salvaje podría extenderse al destino, que se convierte entonces metafóricamente en un "camello".
El pasaje que nos interesa se inicia con la queja del poeta, que ha alcanzado los ochenta años y admite sentirse cansado de la vida, ante cuyo mañana se declara ciego. Esta es mi propia versión española del verso elegido por Borges como inolvidable:

> "Vi el destino como el golpe brutal de un camello ciego en la noche –mata al que alcanza, mientras el que escapa, vive hasta la decrepitud".

18. 'Abd al-Raḥmān, exilado en tierras del Al-Andalus y sintiendo la punzante nostalgia de su Damasco natal, compuso el célebre poema que cita Borges, y que ha sido considerado como el poema fundacional de Al-Andalus. Ofrezco la versión completa del poema en español, que he traducido a partir del original árabe y la versión inglesa de D. Fairchild Ruggles (cf. Dodds y Menocal, 2008: 62):

> Una palmera se yergue en medio de Rusafa
> Ha nacido en Occidente, lejos de la tierra de las palmeras
> Le dije: '¡cómo te pareces a mí, distante y exilada!'
> Separada por largo tiempo de la familia y de los amigos,
> Has emergido de un suelo que te es extraño
> Yo, como tú, también estoy muy lejos de mi hogar'.

19. Se trata de un exilio histórico motivado por distintas razones, tanto políticas como causadas por sus "impías ideas filosóficas", a las que Averroes se consagraba, según sus detractores, en lugar de atender más sus deberes religiosos (Cruz Hernández, 1996: vol. II, 508).

Una vez el cultísimo sarao concluye al amanecer, Averroes regresa a su biblioteca y traduce al fin las palabras enigmáticas de *Aristu* con "firme y cuidadosa caligrafía" (OC I: 587). Advirtamos que el lector se ve precisado a visualizar una vez más los trazos elegantes y curvos de la grafía árabe. *Tragedia*, escribe el cadí, equivale a "panegíricos" y *comedia* a las "sátiras y anatemas". Ambas modalidades literarias, comenta Averroes en su *tafsir*, se hallan en el Corán y aun en las *mohalacas* del santuario de la Caba. Salta a la vista que Averroes no ha entendido las pistas que las experiencias *particulares* de la vida le han ofrecido. Encerrado en el orbe estricto de su cultura, se refugia tan sólo en ella y no logra comprender el concepto del teatro, hijo de civilizaciones distintas de la suya.

Averroes tampoco se entera de otro suceso al que el narrador alude de manera fugaz, disimulándolo entre corchetes y pasándolo casi de contrabando: "(En el harén, las esclavas de pelo negro habían torturado a una esclava de pelo rojo, pero él no lo sabría sino a la tarde)" (OC I: 587). La brevísima escena es demasiado incongruente como para ser banal. No añade nada a la trama del relato, por lo que debe estar cuidadosamente codificada, como suele suceder en la cuentística *à clef* de Borges. En el pequeño *drama* del harén se encierra, una vez más, la otra *busca* de Averroes a la que he venido aludiendo, la *busca* que le habría de resultar todavía más ominosa que sus esfuerzos fracasados de trujamán de culturas. Esta *busca* que el narrador disimula se relaciona precisamente con el *Tahāfut-ul-Tahāfut al-falāsifa li-l-Gazzālī*, o *Destrucción de la destrucción de los filósofos de Algacel* que escribió Averroes para refutar las ideas ontológicas del místico persa y que Borges menciona, como sabemos, al inicio mismo del relato.

Veamos más detenidamente la escena: en el mundo cerrado del harén –*ḥarām* significa en árabe "lo prohibido"– las esclavas de pelo negro torturan a la única esclava que ostenta el pelo rojo. No nos extrañe la rojiza cabellera, que algunas mujeres de la Córdoba omeya, como la poeta Wallāda, poseyeron en la realidad histórica. Pero el dato no tiene aquí interés circunstancial sino simbólico: las cabelleras negras, onduladas y ensortijadas como la sinuosa grafía árabe con la que tantas veces hemos visto escribir a Averroes sus comentarios fallidos, parecerían justamente evocar la escritura. No es la primera vez que Borges metaforiza el negro de la tinta con imágenes alusivas. La combinación del color negro, usualmente junto al amarillo, se suele identificar con la palabra escrita, es decir, con los trazos de la tinta sobre el papel o el pergamino (Echavarría, 2006a). Borges se sirve a menudo de este *leit motiv*: en «La escritura del dios», el jaguar tenía marcas negras sobre su pelaje amarillo; en «Abenjacán e Bojarí, muerto en su laberinto», que trata sobre la traducción del texto de *Las mil y una noches*, hay un esclavo negro y un león amarillo (López-Baralt, 2011), mientras que en «El jardín de senderos que se bifurcan» (OC I: 479-480), el argentino se refiere a un "amarillo y negro jardín" (Echavarría, 2006a). Todas estas imágenes evocan los trazos de la escritura, crucial al sentido de cada uno de los relatos en cuestión.

En «La busca de Averroes», sin embargo, no aparece el color amarillo, propio del pergamino, sino el rojo –la tonalidad del cabello de una única mujer del *'arām*– que las pelinegras martirizan sin que alcancemos a saber por qué. Para comprender la escena importa recordar las distintas modalidades del rojo

que Borges ha ido articulando cuidadosamente en su relato. Las máscaras de los actores chinos eran de color *carmesí*, y la tonalidad cromática se asociaba allí con un hecho literario lejano e incomprensible. En otras palabras, con la cultura ajena que Averroes no ha logrado aprehender. Más extremo aún es el caso de la *rosa perpetua* a la que había aludido el docto Ibn Qutaiba. Era roja, y ya sabemos que era una flor imposible porque a pesar de ser infinita exhibía en sus pétalos *encarnados* las sinuosas grafías árabes que dictaban la profesión de la fe islámica. Los grafías teológicas *torturaban* pues el rojo impoluto de la rosa sagrada, que jamás debió ser mancillada por el lenguaje humano. La estricta unicidad de esta Rosa simbólica del Dios infinito –única como la solitaria pelirroja del harén–, se celebra innumerables veces en el Corán[20].

Algacel supo bien de la epifanía de la Rosa o "ciencia directa de Dios", cuyo órgano de percepción es, ya lo sabemos, un corazón iluminado sobrenaturalmente (Cruz Hernández, 1996: I, 282-283). Pero no lo alcanzó a comprender Averroes: "él no lo sabría sino a la tarde" (OC I: 587), apunta el narrador. Esto es, *a la tarde de la vida*[21]: después de muerto, cuando se abriera para él un nuevo plano de conciencia, tal como anhelaba 'Attar de Nishapur al final del poema «The Unending Rose».

Averroes no ha entendido pues ninguna de las pistas que le hubieran abierto los ojos, y que el maestro argentino encubre bajo el color rojo: ni la pista de la máscara china carmesí, alusiva a su miopía cultural; ni la pista de la Rosa perpetua encarnada, alusiva a su ceguera metafísica de filósofo racionalista. La extraña disputa en el harén también le pasa desapercibida. Parecería que para Averroes es un asunto acaso demasiado "particular" frente a los temas más "universales" en los que se solía enfrascar. Pero ya sabemos que la misteriosa reyerta femenina del harén representa otras luchas metafísicas más arduas.

Todas estas alusiones cromáticas nos preparan para entender mejor el sentido de uno de los sobrenombres atribuidos al cadí cordobés Ibn Rushd en trance de convertirse en Averroes: *Filius Rosadis*. Borges destaca el apelativo al dejarlo al final del listado en el que consigna los nombres intermedios del filósofo. Este nombre vendría a significar algo así como el "hijo (Ibn) de lo Rosado", aunque en latín sería más adecuado decir *Filius rosae* o aun *Filius rosacei*. Pero lo que importa aquí no son los pruritos etimológicos, sino lo que Borges dice entre líneas: Averroes no alcanza nunca a aprehender el simbólico rojo puro, que lo evade tanto cultural como metafísicamente, y queda pues como un pálido, desvalido "hijo rosáceo" del *carmesí* y del *encarnado*.

---

20. Véanse las azoras II,163; VI, 19; XVI, 22; XXIII, 91-92; XXXVII,1-5; XXXVIII, 65-68 y CXII, 1-4, entre otras. Estamos ante lo que los musulmanes llaman técnicamente el *Tawḥīd* o la Unicidad inviolable de Dios.

21. En los *Dichos de luz y de amor*, San Juan de la Cruz acuñó la célebre frase "A la tarde, te examinarán en el amor". El poeta místico se refería, claro está, a "la tarde de la vida", es decir, al final de la vida. Borges, como se sabe, leyó cuidadosamente a San Juan de la Cruz, a quien calificó como "the greatest of Spanish poets" (Borges, 2000: 60).

Borges se ha servido en otras ocasiones de juegos cromáticos semejantes: el Zahir, nos dice, es "la sombra de la Rosa" –no la Rosa–. Es decir, un mero eco de la inarticulable Rosa perpetua, ya que *Ẓāhir* significa en árabe el Dios manifiesto o verbal de los teólogos, frente al *bāṭin* (innombrado, como era de esperar, en el relato), que apunta al Dios vivo de la experiencia epifánica directa y que resulta inarticulable al lenguaje humano. La simbólica Rosa sufí no es accesible ni por la razón ni por el lenguaje: ante ella somos pura sombra, hijos pálidos de lo Inmarcesible.

Al final del relato, ya lo sabemos, asoma la cabeza del "autor"[22], Jorge Luis Borges, que sustituye el rostro borrado del filósofo Averroes, desvanecido en su antiguo espejo de metal. Recibimos en estos momentos la noticia de que ambos, personaje y autor, comparten "el proceso de una derrota" (OC I: 587). En el nivel primario del relato, estamos ante el intento fallido de ambos trujamanes –Averroes y Borges– que se esfuerzan por traducir una cultura ajena sin las herramientas adecuadas. Como advertimos desde el principio, la *busca* fracasada se torna cíclica: Averroes busca a Aristóteles y Borges busca a Averroes. La primera *busca* reitera *ad infinitum* la otra. Además, los lectores del relato habremos de buscar a nuestra vez al elusivo, cultísimo argentino que ha vuelto a soñar la antigua pesquisa frustrada del cadí cordobés. Y habremos de hacerlo, asimismo, como trujamanes falaces, con unos escasos adarmes culturales: a los estudios de Renan, Lane y Asín acaso podríamos añadir muchas más lecturas, pero desde nuestra lejanía especial y temporal de lectores siempre quedaremos con una traslación cultural insatisfactoria. Borges es el fallido Ibn Rušd; nosotros somos el derrotado Borges.

La reactualización cíclica de esta trujamanía fracasada nos lleva a reflexionar sobre la teoría de la literatura y de la traducción en la obra de Borges. Cumple que nos ocupemos en primer lugar del caso de la literatura. De la misma manera que los nostálgicos versos de Abderramán a la palmera africana le sirven a Averroes para confundir sus pesares con los del árabe muerto, así Borges revivifica la frustrada traducción de Averroes, y presagia, como dije, nuestra futura *busca* como lectores del relato. Atestiguamos con esto que la literatura se enriquece con el paso del tiempo, por el contrario del despojo que hace con los alcázares y las personas, como había observado el personaje Averroes. Esta idea acerca de la literatura se reitera, como ha visto Arturo Echavarría (2006a), a lo largo de la obra de Borges. En «La esfera de Pascal» el argentino lo enuncia con énfasis al referirse a las reescrituras de la noción simbólica de la esfera, con la que tantos han ponderado acerca de la esencia de Dios y del Universo: "Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáfo-

22. El recurso parece cervantino, pues el "autor" Miguel de Cervantes asoma también su cabeza al final del *Quijote,* surgiendo inesperadamente para reemplazar la voz femenina de la pluma de Cide Hamete, que ha estado hablando suspendida de una espetera de cocina (Cf. López-Baralt, 1999 y 2000).

ras" (OC II: 14). Estamos, puntualiza ECHAVARRÍA (2006a: 69-70), ante una concepción cíclica de la literatura, que implica una memoria compartida. Alexander COLEMAN y Efraín KRISTAL (2002: 10) han observado a su vez que esta proclividad de Borges hacia la despersonalización y la anonimia que conlleva una literatura de carácter cíclico debe mucho al ensayo de T.S. ELIOT «Tradition and the Individual Talent» (1941). Averroes repite los versos de Abderrramán y Borges repite la historia de la busca de Aristóteles por parte de Averroes, mientras que nosotros repetiremos a nuestra vez la busca de Borges en pos de Averroes: ante este circuito inacabable, resultaría baladí pensar que la literatura fuera capaz de una innovación absolutamente "original". Borges no parecería compartir pues la noción estética de Abdelmálik, que pedía la renovación de las antiguas imágenes poéticas beduinas. Para él, como para su hijo de ficción Averroes, tiene más peso literario el reiterar –el redescubrir– las emociones antiguas de poetas perdidos en el tiempo y fundirnos en ellas.

Esta concepción de la litertura conlleva la "reproducción instantánea de un tiempo" (ECHAVARRÍA, 2006a: 70) y aun la anulación de la identidad personal. Borramos nuestra propia identidad de lectores al hacer nuestras las emociones literarias antiguas: Averroes es por unos momentos Abderrahmán; Borges es Averroes por otros instantes, y nosotros los lectores seremos Borges al replantear en nuestra lectura su *busca* de Averroes. El maestro argentino lo explicita claramente en su «Nueva refutación del tiempo»: "¿Los fervorosos que se entregan a una línea de Shakespeare no son, literalmente, Shakespeare?" (OC II: 141). El carácter cíclico de la literatura conlleva pues un triunfo secreto: la refutación del tiempo. Siquiera, la momentánea anulación del tiempo.

Pero este lenguaje compartido, que reitera cíclicamente las emociones de los escritores del pasado, conlleva un obstáculo insalvable: "la insuficiencia del lenguaje personal" (ECHAVARRÍA, 2006a: 73). Esta memoria compartida, en efecto, entorpece la comunicación eficaz de lo que se ha vivido de manera subjetiva y única. Borges lo enuncia claramente en el relato que nos ocupa, y lo volvemos a citar: "la maravilla es acaso incomunicable: la luna de Bengala no es igual a la luna del Yemen, pero se deja describir con las mismas voces" (OC I: 584-585).

Esto nos lleva a comprender mejor un curioso comentario que hace Borges al dar por terminado su relato de la *busca* de Averroes. En vez de regocijarse por el consolador triunfo momentáneo que ha logrado sobre la tiranía del tiempo, que parecería "anular" al sumir su identidad con la del buscador Averroes, el autor declara que todo lo que ha narrado es, sin más, "el proceso de una derrota" (OC I: 587). Claro que en un primer plano textual sabemos que Averroes no sabe griego y que Borges no domina el árabe, y que mal podrían abordar las escrituras antiguas que tanto buscan. La frase alusiva a la derrota hace que el texto se muerda la cola y regrese a su principio. Pero Borges mismo enseguida va a hacer meridianamente claro que la derrota de Averroes y la suya propia no eran exclusivamente de índole cultural. Eso sería demasiado sencillo, pues, como dejé dicho, el mismísimo narrador ha explicitado en sus propias palabras este particular fracaso.

En este preciso punto del relato, y de manera inesperada, el narrador pasa a aludir a derrotas descomunales en el orden metafísico. Para ilustrarlas nos habla del intento de "aquel arzobispo de Canterbury" (OC I: 587) que se propuso demostrar que hay un Dios; de los alquimistas que buscaron la piedra filosofal y de los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Estamos en terreno teológico-místico, ya que la primera alusión es al célebre argumento de San Anselmo (c. 1033-1109), arzobispo de Canterbury, que intentó probar la existencia de Dios con argumentos escolásticos puramente racionales; la segunda, a la inútil búsqueda de los alquimistas que buscaban en sus primitivos laboratorios lo que debían buscar en su propia experiencia interior y, por último, a la desasosegante imagen de la esfera, con la que Parménides, Pascal, Hermes Trismegisto y tantos otros quisieron conjeturar la geometría imposible del Dios infinito. Estos asedios racionales y lingüísticos, lo sabe bien Borges, siempre quedan derrotados ante la esencia infinita de la Trascendencia.

Pero estos mismos argumentos, tan claramente teñidos de teología, no son fortuitos, ya que nos devuelven de manera obligada al principio mismo del relato. Allí, como recordaremos, Borges plantea el hecho de que Averroes disputa en su *Tahāfut-ul-Tahāfut* con el *Tahāfut-ul-falāsifa* de Ghazali. Ya adelanté que en ese libro Algacel argumenta contra el pensamiento racional limitado de los seguidores de la *fálsafa* o filosofía. Es precisamente en el contexto del pensamiento místico del célebre persa que podemos entender la *busca* fracasada de los teólogos al cierre del relato. También ahora podemos contextualizar con mejor conocimiento de causa la "rosa perpetua", que no debió nunca estar *encarnada* en el lenguaje que "torturaba" sus pétalos, de la misma manera que las esclavas de negra cabellera "torturaban" a la única esclava de cabello rojo, azafranado como la simbólica Rosa infinita. También entendemos mejor ahora la modulación por parte de Borges del motivo de la "Madre del libro" o *umm al-kitāb:* una cosa es el Corán increado, infinito, eterno y uno con Dios, y muy otra su epifanía histórica y "particular" en la Arabia de siglo VII.

Esta preocupación metafísica no es ajena a Borges. El argentino ha reiterado la derrota del lenguaje ante lo inefable trascendente –la última maravilla o *undr*– en el resto de su obra. Ahí está el Aleph del sótano de la calle Garay, aquel que lo llevó a su máxima "desesperación de escritor" (OC I: 624). Ese Aleph era "falso" porque quedó inscrito en el torbellino de imágenes que urde Borges para acercarnos a la noción de lo infinito. El orbe cristalino contenía las imágenes simultáneamente, pero el narrador las falsea al transcribirlas con su lenguaje sucesivo. El "verdadero" Aleph, en cambio, oculto en el pilar de una mezquita de Cairo, era percibido como un difuso, "atareado rumor" –soplo, *logos* o *pneuma*– por lo que nunca fue articulado, es decir, "falseado" por la palabra humana[23]. Otro tanto, ya lo sabemos, ocurre con la cara oculta de la mo-

23. Cf. López-Baralt, 1999b.

neda del Zahir, que Borges se cuida de no enunciar nunca. Curiosamente, también pasa en silencio la *busca* más importante del relato: la del racionalista Averroes y la del místico Algacel. Ambos, cada uno con herramientas distintas, buscaron la Verdad más elusiva de todas: la Trascendencia.

El maestro argentino se sabe a su vez un trujamán fracasado en materia mística, y con ello, irónicamente, demuestra su auténtico *expertise* en el tema. La traducción de la experiencia epifánica del Dios vivo es literalmente imposible, y Borges nos lo ha dejado dicho en su relato de múltiples maneras. Es por eso que Borges asocia su "derrota" al final del relato no tan solo con traducciones fallidas del griego o del árabe –eso es algo demasiado obvio– sino con el fracaso ontológico de los teólogos racionalistas y de los alquimistas desviados.

Importa insistir en que la palabra "derrota" que sirve de broche de oro al relato no constituye una elección casual. Borges se sirve de ella cuando alude a la trujamanía imposible del místico en uno de sus poemas más conmovedores, «Mateo XXV, 30» (OC II: 252). Allí nos dice que una voz infinita dentro de sí le dijo "estas cosas, no estas palabras, / que son mi pobre traducción temporal de una sola palabra". *Mi pobre traducción temporal*: estamos ante una traslación inadecuada de la epifanía atemporal recibida, y de ahí "la falsía, la *derrota,* la humillación" que siente ante su fracasada trujamanía. La *busca* más crucial de todas tiene como consecuencia la *derrota* más descomunal de todas. Borges modula esta idea a lo largo de toda su obra.

Salta a la vista que la estructura del relato guarda unas simetrías vertiginosas. Averroes y Borges buscan una cultura inalcanzable, pero también ambos buscan articular la *maravilla* última –mucho más desasosegante que el teatro griego o chino– con el pensamiento racional, del cual es hijo el lenguaje. Averroes disputa duramente con Algacel porque tiene fe en la razón especulativa; Borges a su vez ha intentado siempre condensar la vivencia infinita en el lenguaje: ya me he referido a los esfuerzos titánicos del "Aleph", del "Zahir" y de «Mateo XXV, 30».

Esa última *busca* –la más derrotada de todas pues implica articular lo infinito con la palabra humana– se insinúa silenciosa pero sagazmentemente a lo largo del relato. Como una perfecta partitura musical, él mismo abre planteando las dos buscas –la cultural y la metafísica– las enlaza y las va alternando en el cuerpo del texto para terminar por volverlas a unir al cierre de la obra.

Se trata pues de dos buscadores, de dos buscas y, naturalmente, de dos derrotas. Todo resulta perfectamente binario, como es usual en Borges, que nos habla de dos Alephs y de la moneda de dos caras del Ẓāhir/Bāṭin. Las dos buscas –la cultural y la metafísica– son, por más, cíclicas. Cada vez que leamos el relato estaremos repitiendo la doble derrota: la improbable traslación de una cultura a otra; la imposible traducción de una vivencia infinita. Con esto la estructura del relato se nos convierte en una caja china o una vertiginosa esfera concéntrica, como las noches cíclicas de Scheherezade, que habrían siempre de regresar a su punto de inicio a partir de la noche 602.

Pese al vértigo de la doble derrota, nos consuela acercarnos a esta esfera literaria que se repliega incesantemente sobre sí misma, porque al hacerlo parecería que detenemos el tiempo un instante para ser uno con Averroes y Borges y sus *buscas* compartidas. Ya dije que éste es uno de los *milagros secretos* del relato: la refutación del tiempo, siquiera –valga la paradoja– momentánea.

Dije al principio del presente ensayo que, pese a que estamos ante una *traducción* obviamente frustrada, Borges habla de una *busca*. Aunque parecería que la búsqueda metafísica es más relevante en el relato que la búsqueda cultural, no vale tampoco desdeñar la trujamanía literaria, porque Borges ha teorizado largamente sobre ella. Importa que atendamos, para terminar, la importante función que la teoría borgeana de la traducción tiene en este relato, cimentado, *prima facie*, en traducciones literarias fracasadas. Desde la óptica de lo que Borges ha dejado dicho sobre la traducción, «La busca de Averroes» se refracta a una nueva luz y nos ofrece claves escondidas adicionales.

Ante la peculiar valoración que Borges otorga a la traducción en otros momentos de su obra, resulta curioso que en este relato sugiera que estamos ante una doble traducción *fracasada*: Averroes lleva a cabo una traducción frustrada de Aristóteles porque no comprende los términos de la cultura griega que desea verter al árabe, y tampoco Borges mismo logra aprehender la cultura árabe de Averroes con sus escasos adarmes de Renan, Lane y Asín. Pero es que, como observa atinadamente Efraín Kristal (2002), al maestro argentino realmente no le ofendía la inexactitud de una traducción, ni consideraba que ésta pudiera constituir una "traición" al original.

Borges desconfía de las traducciones literales por no ser literarias, y admite que prefiere algunas versiones traducidas antes que el original de algunas obras. Entre ellas está la versión española que hizo su amigo Néstor Ibarra del «Cemetière marin» de Paul Valéry y la versión alemana de Stefan George de las *Fleurs du mal* de Baudelaire. El maestro argentino se detiene de manera especial en el caso de San Juan de la Cruz, a quien llama "the greatest of Spanish poets" (Borges, 2000: 60), y hace claro que prefiere la versión inglesa de Roy Campbell del verso "Estando ya mi casa sosegada": "When all the house was hushed". "Here we have the word 'all', which gives a sense of space, of expanse, to the line. And then the gentle Word 'hushed'. 'Hushed' seems to give us somehow the very music of silence" (ibid.). Kristal también recuerda la predilección de Borges por la versión inglesa de Chaucer de la frase latina *ars longa, vita brevis*, pues le añadía una musicalidad melancólica: "the lyf so short, the craft so long to learn" (Kristal, 2002: 26). Ya sabemos, de otra parte, lo mucho que Borges reflexionó sobre «Los traductores de las *Mil y una noches*» –Lane, Mardrus, Galland, Burton–. Incluso llega a preguntarse, algo lúdicamente, cómo hubiera sido si a Kafka se le hubiese ocurrido traducir la obra; es decir, si hubiese organizado los juegos literarios de Scheherezade según la "deformación alemana" (Kristal, 2002: 30).

Observa Kristal que para Borges no hay texto que resulte "intraducible" (Borges, 1999: 321), porque la falta de correspondencia exacta entre una lengua y otra da pie a posibilidades literarias insospechadas. "Borges would agree

with George Steiner's contention that a translation can tap into potentialities unrealized in the original" (KRISTAL, 2002: 7). Y esto nos lleva a proponer que la "derrota" de la busca binaria de Averroes/Borges puede concluir en una inesperada victoria literaria, tan cíclica y tan reiterada como las *buscas* del relato. Acaso Averroes fracasa como filósofo al traducir "equivocadamente" a Aristóteles, pero justamente gracias a ello "crea" una nueva obra literaria, esta vez ficcional, en la que leemos con asombro que la *Poética* griega podría tener correspondencias secretas con el Corán y la *mohalaca*. Al traer a la vida a un Averroes hispanizado, en diálogo intertextual con los arabistas que habrían de ocuparse de su obra siglos después –Renan, Lane, Asín– Borges repite el curioso hallazgo artístico del cadí de Córdoba. Con sus adarmes culturales, modestos pero modernos, urde una obra literaria en la que el cadí de Al-Andalus adquiere novedosos rasgos occidentales, ya que está incrustado en un relato del siglo XX que el remoto Ibn Rušd histórico hubiera sido incapaz de entender.

Hemos estado hablando pues de dos buscadores, de dos buscas y de dos derrotas inherentes al cuerpo textual del relato. Habíamos advenido también a la sorpresa de que el solo hecho de volver a modular cíclicamente el circuito de fracasos implicaba una secreta victoria sobre el tiempo. Pero ahora advertimos que no se trata de una sola victoria: el relato nos asoma también a dos traductores, a dos traducciones y a dos otros triunfos, ya que tanto Averroes como Borges han creado nuevas obras literarias justamente a partir de sus errores de traslación. Además, también el rotundo fracaso de la traducción imposible de la Trascendencia termina por ser un logro artístico: el relato de Borges, que apunta con silenciosa complicidad a los hermosos textos místicos de Algacel, tan famosos en el Islam, constituye una extraordinaria pieza literaria. Todas las derrotas culminan en última instancia en el inesperado triunfo de la literatura.

A los lectores también nos es dado compartir vicariamente esta victoria letrada, ya que la habremos de invocar y de replantear cíclicamente en nuestros propios comentarios al relato. El *regressus ad infinitum* que nos ha planteado Borges en este encendido homenaje a las *Mil y una noches* que es «La busca de Averroes» termina, ya lo sabemos, por geminarlo con Ibn Rušd y con Gazzalī –pero también con nosotros–. Es una esfera cíclica tan vertiginosa como fraterna.

BIBLIOGRAFÍA

ASÍN PALACIOS, Miguel (1934-1943), *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, Madrid.

BATESON, Mary Catherine (1970), *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic study of five Pre-Islamic Arabic Odes*, The Hague/Paris, Mouton & Co.

BORGES, Jorge Luis (1989), *Obras completas*, 4 vols., Buenos Aires, Emecé Editores, (Abrevio: OC.).

BORGES, Jorge Luis (1999), «El oficio de traducir», en *Borges en Sur 1931-1980*, Buenos Aires, Emecé.

Borges, Jorge Luis (2000), *This Craft of Verse*, ed. de Calin-Andrei-Mihailescu, Cambridge, Harvard, University Press.

Cabanelas, Darío (1986), *Ibn Sīda de Murcia: el mayor lexicógrafo de Al-Andalus*, Murcia, Editora Regional.

Corriente, Federico y Monferrer Sala, Juan Pedro, eds. (2005), *Las diez Mu'allaqât. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam (Traducción literal y completa de los diez poemas originales, anotada y comentada)*, Madrid, Hiperión.

Cruz Hernández, Miguel (1986), *Abu-l-Walid Ibn Rushd, Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Apéndice I.

Cruz Hernández, Miguel (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 3 vols., Madrid, Alianza /Universidad Textos.

Dodds, Jerrilyn D. y Menocal, María Rosa (2007), *The Arts of Intimacy. Christians, Jews and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven y London, Yale University Press.

Echavarría, Arturo (2006a), *Lengua y literature de Borges,* Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Echavarría, Arturo (2006b), *El arte de la jardinería china en Borges y otros ensayos*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert.

Eliot, Thomas Stearns (1941), «Tradition and the Individual Talent», en *Points of View*, New York, Faber & Faber.

Fishburn, Evelyn (2004a), «Traces of *The Thousand and One Nights* in Borges», en *Variaciones Borges 17, Journal of Philosophy, Semiotics and Literature edited by the Borges Center for Studies and Documentation*, Denmark, University of Aarhus, pp. 144-158.

Fishburn, Evelyn (2004b), «Readings and Re-readings of Night 60», en *Variaciones Borges 18, Journal of Philosophy, Semiotics and Literature edited by the Borges Center for Studies and Documentation*, Denmark, University of Aarhus, pp. 35-42.

Fishburn, Evelyn y Hugues, Psiche (2004), *A Dictionary of Borges*, prefacio de Mario Vargas Llosa y Anthony Burges, London, Duckworth.

Huart, Clément (1947), *Literatura árabe*, Buenos Aires, Editorial Arábigo-argentina "El Nilo".

Hulme, Peter (1979), «The Face in the Mirror: Borges's 'La busca de Averroes'», *Forum for Modern Language Studies,* XV, pp. 292-297.

King, James R. (1977), «Averroes' Search: the 'Moment' as Labyrinth in the Fiction of Jorge Luis Borges», *Research Studies,* XLV, pp. 134-146.

Kristal, Efraín (2002), *Invisible Work. Borges and Translation*, Nashville, Vanderbilt University Press.

López-Baralt, Luce (1996), «Lo que había del otro lado del *zahir* de Jorge Luis Borges», en *Conjurados. Anuario Borgeano*, Centro de Estudios Jorge Luis Borges (Alcalá de Henares)/Franco Maria Ricci, vol. I, pp. 90-109.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1999), «Borges o la mística del silencio», en *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*, Alfonso y Fernando de TORO (eds.), Frankfurt, Vervuert/Iberoamericana, pp. 29-70. Traducida como «Borges or the Mystique of Silence: What Was on the Other Side of the Zahir», en *J.L. Borges. Thought and Knowledge in the XXth Century,* Alfonso y Fernando de TORO (eds.), Frankfurt, Vervuert/Iberoamericana, pp. 29-70.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1999a), «Borges y William James: el problema de la expresión del fenómeno místico», en *El siglo de Borges*, vol. I, *Retrospectiva-Presente-Futuro,* Alfonso y Fernando de TORO (eds.), Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, pp. 223-246.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1999b), «Los paseos de Borges por Constitución: la clave secreta de un emblema místico privado», en *El siglo de Borges*, vol. II, *Literatura-Ciencia-Filosofía*, Alfonso de TORO y Susanna REGAZZONI (eds.), Frankfurt, Madrid, Vervuert/Iberoamericana, pp. 151-170.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1999), «El cálamo supremo (*al-qalām al-a'lā*) de Cide Hamete Benengeli», *Mélanges María Soledad Carrasco*, Zaghouan, Tunisia, FTERSI.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2000), «The Supreme Pen (*al-qalām al-a'lā*) of Cide Hamete Benengeli in *Don Quixote*», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30:3, 2000, pp. 505-518.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2004), *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo,* edición, traducción, estudio introductorio y notas de L. López-Baralt, Madrid, Trotta.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2007), «*El coloquio de los pájaros*: Borges y 'Attar de Nishapur», en *El laberinto de los libros: Jorge Luis Borges frente al canon literario*, Alfonso de TORO (ed.), Zürich-New York, Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp. 175-183. (Versión abreviada en: *Humanistas del año. Dres. Arturo Echavarría y Luce López-Baralt*, Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, 2003, pp. 25-35.)

LÓPEZ-BARALT, Luce (2011), «Los laberintos islámicos de Jorge Luis Borges» (en prensa, Instituto Van Der Leer, Jerusalén).

LÓPEZ-BARALT, Luce (2011), «Islamic Themes in Jorge Luis Borges» (en prensa, *Borges' Companion*, Cambridge University Press).

MOLINER, María (1994), *Diccionario del uso del español* (2 vols.), Madrid, Gredos.

RENAN, Ernest (1852), *Averroes et l'averroïsme. Essai Historique,* París.

ROBINSON, Cynthia (2002), *In Praise of Song. The Making of Courtly Culture in Al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.,* Leiden, Brill.

TORNIELLI, Pablo (2001), «Algunos motivos árabes e islámicos en la obra de Borges», *Borges Studies On Line*, www.almendron.com/cuaderno/varios/borges61.pdf.

ZUHAYR b. Abī Sulmà (1981), *Mu'allaqāt* , Beirut, Dār Ṣa'b.

Resumen

Análisis del relato "La busca de Averroes", de Jorge Luis Borges, a partir de la doble búsqueda que plantea la narración: de Averroes por parte de Borges y de Aristóteles por parte de Averroes. A través del análisis de los diferentes elementos del relato, éste se filia con varios de los elementos más presentes en la narrativa y pensamientos borgianos: la insuficiencia del lenguaje para expresar la trascendencia, las paradojas literarias de la traducción, la fricción entre la articulación intelectual y el sentimiento místico o los sutiles juegos cromáticos. Compleja y delicada en su construcción, la narración se muestra como una vindicación del triunfo de la literatura al final de una sucesión de derrotas motivadas esencialmente por la incapacidad de observación de lo real.

Palabras clave: Borges, Averroes, Algacel, mística, *Falsafa*, traducción.

Abstract

Analysis of the tale "Averroes' search", by Jorge Luis Borges, from the double search proposed in the narrative: of Averroes by Borges and of Aristotle by Averroes. Through the analysis of the different elements of the tale, this is related to the typical elements of Borges' narrative and thought: the limitation of language to express the transcendental, the literary paradoxes of translations, the friction between the intellectual articulation and the mystical experience, or the subtle chromatic symbolism. Complex and delicate in its construction, the tale is presented as a vindication of the triumph of literature after a sequence of defeats due, in essence, to the impossibility of observing reality.

Key words: Borges, Averroes, Algazel, mysticism, *Falsafa*, translation.

Índice general

Comité de redacción 4

Editorial 5

ANA ECHEVARRÍA
De mudéjares a moriscos en el reino de Castilla (1480-1504) 7

JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO
La descripción del sayyid *árabe en una fuente levantina del siglo XI y el sobrenombre del Cid* 21

JUAN ANTONIO BARRIO BARRIO
El concepto de frontera en la Edad Media. La frontera meridional del reino de Valencia. Siglos XIII-XV 41

JEAN-PIERRE MOLÉNAT
Des "vieux mudéjars" aux morisques de Castille (fin XVe-début XVIe siècle) 67

JUAN PEDRO MONFERRER SALA
Hacia un mapa narratológico de la 'Leyenda de Alejandro Magno' en su redacción siriaca 83

MARIBEL FIERRO
El Kitâb al-anwâr *y la circulación de libros en al-Andalus* 97

MARÍA LUISA LUGO ACEVEDO
El extraño caso de Āmina, 'bendita entre todas las mujeres', en el Libro de las luces: *a propósito de los modelos femeninos en la literatura oficial y popular musulmana* . . 109

BORJA FRANCO LLOPIS
Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la Península Ibérica en el siglo XVI a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos 129

BÁRBARA RUIZ BEJARANO
El Corán de los musulmanes aragoneses: variantes formales del libro sagrado en las comunidades moriscas del siglo XVI 153

JOSÉ MARÍA PERCEVAL
Cómo se expresa el 'nosotros' morisco y el 'nosotros' cristiano viejo que habla del morisco 175

LEONARD P. HARVEY
El Islam del mancebo de Arévalo 189

MARÍA TERESA NARVÁEZ CÓRDOVA
Orden divino y orden humano: el tema de los estados en la literatura aljamiada. Entre España y el Islam 199

ANA LABARTA
La cultura de los moriscos valencianos 223

ANTONIO CONSTÁN NAVA
La lengua árabe a través del manuscrito OSUNA, C. 587, D. 36-65 (1533-1539) del AHNSN: estudio y aportaciones histórico-lingüísticas 249

CARMEN BARCELÓ y ANA LABARTA
Vestimenta morisca valenciana 283

ANTHONY M. PUGLISI
La expulsión del mercader Juan Pérez, un morisco de Toledo 323

M.ª DEL CARMEN ANSÓN CALVO
Los Navarro-Ovex: tres generaciones de una familia morisca de elite perseguida por los poderes 343

LOUIS CARDAILLAC
Los moriscos aragoneses y sus lenguas 369

RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA y MANUEL F. FERNÁNDEZ CHAVES
Los hermanos Berrio: capital morisco, mediación política y transformaciones comunitarias 385

ALBERTO MARTÍN QUIRANTES
Nuevos datos sobre la familia real nazarí: la penúltima sultana granadina Soraya/Isabel de Solís y sus posesiones en el Realejo de Granada; y su nieta doña Isabel de Granada, una piadosa cristiana 441

MARÍA JOSÉ COLLADO RUIZ
El médico romanceador Alonso del Castillo. Nuevos datos a partir de la capellanía fundada por el presbítero Luis de la Cueva 469

LORENZO LUIS PADILLA MELLADO
Centros religiosos rurales musulmanes: las rábitas del Valle de Lecrín 483

HANY EL ERIAN EL BASSAL
Casida de un morisco anónimo para el sultán otomano 507

ABDEL-HAKIM SLAMA-GAFSI
Aproximación al estudio de los tagarenos en Bizerta a partir de una estela funeraria recién descubierta 523

JUAN B. VILAR
La inmigración morisca en Túnez. Su influencia en el ámbito económico-cultural y en la conformación de la moderna nacionalidad tunecina 535

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ e ISAAC DONOSO JIMÉNEZ
Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del Imperio español: estudio y edición de la Segunda carta para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas *de Melchor de Ávalos (1585)* 553

HOSSAIN BOUZINEB
Moisés ben Zemerro, alias don Pablo de Santa María 585

MANUEL BARRIOS AGUILERA
Del 'modo unico decoroso' de vindicar las 'invenciones' sacromontanas: la Dissertacion *de Urbina y Dusfusa (1752)* 591

LUCE LÓPEZ-BARALT
Borges entre Averroes y Algacel 619

Normas para la presentación de originales

Los trabajos, que habrán de ser inéditos y no estar comprometidos para publicación en ninguna otra revista o libro, se enviarán a: *Sharq Al-Andalus*, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas, Universidad de Alicante, Apartado de Correos 99, E-03080 Alicante.

La impresión será en hojas DIN A-4, por una sola cara, con 35 ó 40 líneas por página y entre 65 y 70 caracteres por línea. La letra será *Times New Roman*, tamaño 12, con interlineado simple y márgenes de 3 cm, en todas las direcciones. Además de la impresión escrita, los originales irán acompañados de una copia en soporte magnético (disquete de 3'5 o CD para PC) y se indicará el programa utilizado. Se ruega igualmente que los gráficos e ilustraciones vayan en soporte magnético si es posible o en diapositiva. Estos se entregarán montados, numerados correlativamente y aparte del texto. Si se desea que vayan intercalados se marcará en el texto el lugar que se prefiera. Los pies y leyendas se presentarán en hoja aparte, haciendo referencia a la ilustración correspondiente.

Los originales no excederán las veinticinco páginas, incluyendo notas, ilustraciones y documentos. El comité de redacción podrá, en su caso, solicitar al autor la reducción de aquellos trabajos que puedan acortarse y sólo excepcionalmente admitirá los que superen la extensión requerida. Las notas irán a pie de página, con las citas bibliográficas completas en su primer uso, puesto que no se admitirá bibliografía al final del trabajo.

Las referencias bibliográficas en las notas se realizarán según los siguientes ejemplos:

– M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992, 1994[2].

– M.S. Carrasco Urgoiti, «Dos cuentecillos sobre moriscos recogidos en Túnez», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI, 1981, pp. 177-180.

– M. Barrios Aguilera, «Historia, leyenda y mito en la Alpujarra: de la guerra de los moriscos a la repoblación viejo-cristiana», en J.A. González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1996, pp. 13-36.

Cuando en una nota se vuelva a citar una obra ya referenciada, y no haya aún otras del mismo autor, se pondrán la inicial o iniciales del nombre seguido del apellido en versalitas, una coma y *op. cit.* (en cursiva), añadiendo las páginas si corresponde. Cuando haya más de una obra del mismo autor o autores se repetirán las tres o cuatro primeras palabras de la obra (en cursiva o entre comillas según sea el caso) seguidas de puntos suspensivos y la página o páginas correspondientes (p. o pp.). Si una nota se refiere exactamente a lo mismo de la nota anterior, se pondrá *Ibídem*.

En el texto las citas literales irán en recta si es en castellano, y en cursiva si se trata de otros idiomas, entre comillas inglesas (“ ”). La llamada de las notas se colocará en voladito, detrás de las comillas si es el caso y siempre antes del punto o de coma según sea la frase.

El Consejo de Redacción, con la ayuda del Consejo Asesor y, al menos, dos evaluadores externos, analizará todos los artículos y recensiones enviados y decidirá acerca de su publicación. El Consejo podrá proponer a los autores las modificaciones formales que estime oportunas con el fin de que los trabajos se ajusten a las presentes normas. De la misma forma, podrá consultar con los autores cuantas dudas surjan en el proceso de edición de los trabajos.

Los artículos en español utilizarán la transcripción árabe tradicional de los arabistas españoles (Revista *Al-Andalus*). Se admitirán textos y citas en árabe siempre que estén acompañados de su respectivo soporte magnético.

El texto de los artículos irá acompañado, en la primera página, de un resumen en español y en inglés de 200 palabras como máximo. También aparecerán las *palabras clave* (máximo ocho) en español y en inglés.

La revista admite colaboraciones para su sección de *Noticias*, así como recensiones bibliográficas, que, como los artículos, serán sometidos a la valoración del Comité de Redacción.

La publicación de artículos en *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* no está sujeta a remuneración alguna, perteneciendo los derechos de la edición a la revista y siendo necesario su permiso para cualquier reproducción. Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista, así como una copia en PDF de su artículo si así lo solicitan.

La responsabilidad de las opiniones emitidas en los artículos, notas y reseñas de la revista *Sharq Al-Andalus* corresponde únicamente a sus respectivos autores, pero no se admitirán, en ningún caso, opiniones *ad hominem*.

Sharq al-Andalus

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): . . . . . .
Domicilio: . . . . . .
Población: . . . . . D.P.: . . . . . .
Provincia: . . . . . País: . . . . . .

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja . . . . . .
Agencia . . . . . .
Dirección . . . . . .
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta . . . . . .
Dirección . . . . . .
NIF . . . . . .

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
. . . . .			

..... a ..... de ..... de 20.....
Firma:

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; Extranjero: 25 €

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses) C/ Amantes, 15-2.ª
44001 Teruel
ieturolenses@dpteruel.es

Los datos que usted nos facilita se recogen confidencialmente en un fichero para facilitarle información de novedades, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puede ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en la Ley Orgánica 5/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal.